

حواشٍ على متونٍ

علماء و مؤرخين و مفكرين في تاريخ أفريقيا و السودان



يوسف فضل حسن

الطبعة الثانية مزيدة ومنقحة

حواشٍ على متون

الطبعة الثانية

٢٠١٢/١٤٣٣

الناشر: سوداتك المحدودة

حواشٍ على متون

علماء ومؤرخين ومفكرين في تاريخ أفريقيا والسودان

يوسف فضل حسن

الطبعة الثانية

مزيدة ومنقحة



SUDATeK Limited
Khartoum
2012

فهرسة المكتبة الوطنية – السودان

920.096 يوسف فضل حسن

ي . ح

حواش على متون علماء ومؤرخين ومفكرين في تاريخ أفريقيا والسودان/ يوسف فضل حسن. – ط2 منقحة مزيدة. – الخرطوم، دار سوداتك، ٢٠١٢م، ١٩٣ ص، ٢٤ سم.

ردمك: 978-99942-867-7-5

١. أفريقيا – تراجم.

٢. السودان – تراجم.

٣. الإسلام – تراجم – أفريقيا.

٤. المثقفون السودانيون – المؤلفات – نقد.

أ. العنوان.

الطبعة الأولى ٢٠٠٧

الطبعة الثانية ٢٠١٢

منقحة ومزادة


بسم الله الرحمن الرحيم


DAWAYA
SUDANESE BOOKS

الإهداء

إلى

زياد و إيمان

مع حبي

المحتويات

مقدمة الطبعة الثانية

يسعدني إصدار الطبعة الثانية من هذه **الحواشي**، بعد نفاد الطبعة الأولى، وبين دفتيها إضافة جديدة هي الورقة السابعة التي تحمل عنوان "محمد سعيد القدال: مؤرخ تاريخ السودان الحديث"، وهي محاولة لقراءة الانتاج العلمي والمعرفي الذي رفد به الصديق البروفسير محمد سعيد القدال المكتبة السودانية.

حاولت في هذه الورقة تسليط الضوء على أسلوب القدال في الكتابة حيث يبدأ في طرح الأسئلة، ثم يضع معطيات الإجابة، والتي غالباً ما تتمثل في معطيات المادية التاريخية، وكأنه يهم بحل مثال أو تمرين ما لطلابه. كما يميل إلى الأسلوب المباشر، فكان واضح العبارة صريحها يصل إلى النتيجة التي يريدها بأقرب الطرق دون تطويل أو تكرار ممل خصوصاً بعدما يعطي المقدمات اللازمة التي تجعله والقارئ ينطلقان معاً من أرضية معرفية واحدة فتكون النتائج مترتبة منطقياً على تلك المقدمات. ولا يخلو أسلوب الكتابة عند القدال من عنصر التشويق والمباغتة، ولعله يكمن في طريقة الأسئلة التي يتبعها، مما يجعل القارئ متابعاً مندمجاً في الكتاب حتى آخر حرف بغية الحصول على إجابات تشفي ما تفتح في ذهنه من تساؤلات.

تتبعت الورقة كتابات القدال والتي دارت حول محاور ثلاثة: كتاباته عن الشخصيات، كتاباته في تاريخ السودان الحديث، وكتاباته ذات الطابع السياسي الحزبي. ولعلي لم أغال عندما وصفت كتابه **تاريخ السودان الحديث ١٨٢٠- ١٩٥٥** بأنه أهم كتاب عن تاريخ السودان بقلم سوداني لشمولية نهجه وصرامة منهجه وغزارة معلوماته وعمق تناوله ونضج تحليله.

في الختام أرجو أن تجد هذه الطبعة الثانيـــة، ومـــا تتضـــمنته مـــن إضـــافات وتصويبات، رضى القارئ الكريم وأن تحظى بذات الحماس الذي قوبلـــت بـــه الطبعـــة الأولى.

وبالله التوفيق

يوسف فضل حسن

بري – الخرطوم

الإثنين ٢١ ذو القعدة ١٤٣٣ – ٨ أكتوبر ٢٠١٢

مقدمة الطبعة الأولى

هذا الكتاب حصيلة ستةٍ مقالات متفرقة كتبت بين عامي ١٩٩١ و٢٠٠٦، وقد أعد جُلُّها بطلب من منابر علمية أو ثقافية، وباستثناء الورقة الثالثة فقد قدمت هذه المقالات كأوراق عمل بحثية في عدد من الندوات والمؤتمرات. وغني عن القول هنا أن كل مقالة من هذه المقالات تصلح لأن تكون كتاباً بحاله لولا ضوابط إعداد الورقة العلمية من حيث الحجم وعدد الصفحات والسياق الذي قدمت فيه للمرة الأولى. وأتمنى أن لا يفهم من ذلك غياب الدافع الذاتي لكتابة هذه المقالات دراسة وتحليلاً لأعمال جليلة أفدت منها كما أفاد منها كل من اطَّلع عليها.

وبعد، فلسنا هنا بصدد كتاب عن السير الذاتية أو الشخصية، رغم أهمية هذه الكتب من الناحية التاريخية، إنما نحن بصدد قراءة ودراسة وتحليل بعض انتاج هذه الشخصيات. وتتنوع وتختلف مقالات هذا الكتاب تبعاً لتنوع واختلاف الانتاج موضوع النقاش نفسه من مقالة إلى أخرى.

إن هذه المقالات مجتمعة تشرح وتُشَرِّح دون محاباة أعمال ستة مِمَّنْ أسهموا بقدر وفير في الفكر والتاريخ السوداني والأفريقي، ورغم أن بعضهم لعب دوراً قيادياً عملياً في تغيير أو إعادة صياغة الواقع من حوله مثل الشيخ عثمان بن فودي قائد "الجماعة" وزعيم حركة الجهاد الإسلامي في غرب أفريقيا، والسيد الصادق المهدي إمام كيان "الأنصار" ورئيس حزب "الأمة" القومي الذي لم يغب عن المسرح السياسي في السودان منذ انقلاب عبود (١٩٥٨- ١٩٦٤)، إلا أنهم مجتمعون اخترقوا بآرائهم الحياة الفكرية السودانية بشكل أو بآخر فأسهموا في صيرورتها إلى ما هي عليه مثل فتاوى ونبوءات الشيخ عثمان بن فودي، أو راكموا معرفتنا عن التاريخ والثقافة السودانية والإسلامية والعالمية مثل كتابات البروفسير عون الشريف قاسم والسيد الإمام الصادق المهدي، أو ملأوا الفراغات في هذه المعرفة مثلما فعل البروفسير محمّد إبراهيم أبو سليم والبروفسير ريتشارد هِلّ.

تحاول الورقة التحقق من فرضية أن الأثر "الفولاني" هو أحد التيارات التي ارتكز عليها الفكر المهدوي في سودان وادي النيل.

وبخلاف كل مقالات الكتاب، فإن الورقة الثالثة، المخصصة لمناقشة كتابات المؤرخ ريتشارد هِلّ، كتبت دون دعوة من جهة أو مؤسسة ما فقد كتبتها بدافع معرفي خالص، وقصدت أن أبيِّن الدور الذي لعبه هذا المؤرخ في معرفتنا بتاريخ السودان في العهد التركي المصري، وكيف رفدنا بعشرة كتب تمثل إضافة مهمة للتاريخ السوداني.

يمثل ريتشارد هِلّ الطبقة الأولى من المؤرخين الأوربيين الذين نحوا في كتابة التاريخ السوداني منحىً جديداً أساسه الموضوعية والنظرة التحليلية المستندة إلى الوثائق. وتتصدى مقالتنا هنا لتبيان دوره الكبير في ملء الفجوات الأساسية في معرفتنا بتاريخ السودان سواء كانت هذه الفجوة شحاً في البيانات، فأسس إرشيف السودان في جامعة درم ليعين الباحثين في الحصول على المعلومة، أو كانت الفجوة غياباً لبعض ضروب التأليف التاريخي، فأعد ونشر أول معجم سوداني بعد **طبقات** ابن ضيف الله، أو كانت الفجوة ضعفاً في المناهج، فأسس مدرسة جديدة تعالج تاريخ العهد التركي في السودان بشكل منفك من إسار وجهة النظر المصرية و الإنجليزية على حد السواء. وهذه الورقة محاولة لإعطاء هذا الرجل مكانه اللائق بين الكتاب والباحثين في تاريخ السودان.

باستثناء الورقتين الأولى والثانية، فإن هناك معرفة شخصية تربطني بكل الشخصيات التي أتناول انتاجها في هذا الكتاب وقد شرفت بمزاملتها في الدراسة أو في هيئة التدريس بجامعة الخرطوم، أو قدر لي بالاجتماع معها في مناسبات عديدة. ومن بين كل هؤلاء يبرز اسما الدكتور محمد إبراهيم أبو سليم والبروفسير عون الشريف قاسم اللذان ربطتني معهم صداقة حميمة وأخوة صادقة.

زاملت البروفسير محمّد إبراهيم أبو سليم في مدرسة وادي سيدنا الثانوية، ثم جامعة الخرطوم، كما احترف كلانا، فيما بعد، مهنة التاريخ. وقد خصصت المقالة الرابعة من هذا الكتاب لمناقشة مؤلفاته التي تعدت الثمانين كتاباً وبحثاً، وتمتاز معظمها بالطرافة والجدة والتفرد، وقد لفت انتباهي اهتمامه الذكي بالأساس المادي الذي يبنى عليه تطور المجتمع فكتب عن الساقية، أداة الانتاج الأولى في شمال السودان وأساس تنظيم علاقات

مجتمعه، وخصص محوراً من كتاباته بلغ الثلاثة كتب عن الأرض وملكيتها واستغلالها في حقب مختلفة من تاريخ السودان. كما كتب أبو سليم في الأدب والثقافة والأرشيف والوثائق والتحقيق، وخلف كل هذه الأعمال والكتابات تقف فكرتان أساسيتان تمثلان الهدف غير المعلن لجهوده وهما: الكيان السوداني وكيف يعبر عنه تاريخياً؟ وتوفير مادة بحثية تعين الدارسين لاكتشاف الحقائق دون وسيط وتتيح لهم حرية الاختيار من المصادر التي تؤرخ للسودان. نعرض هنا بالتحليل لبعض مؤلفاته لتبيين ريادتها وتفردها وبراعة كاتبها وحرفيته في إصابة المعنى والمقصد بأقصر الطرق، وما الذي أضافته مؤلفاته لمعرفتنا بتاريخ السودان عامة، وتاريخ المهدية على وجه الخصوص.

أما الأخ والصديق البروفسير عون الشريف قاسم فقد عاصرته في مدرسة وادي سيدنا بالمرحلة الثانوية، ثم زاملته في كلية الآداب بجامعة الخرطوم، ثم زاملته ونحن نعمل على تحصيل الدرجات العليا من جامعة لندن، ثم زاملته في مهنة التدريس بالجامعة.

والبروفسير عون الشريف قاسم عالم موسوعي فرضت أهمية أعماله ومؤلفاته، التي تزيد عن السبعين كتاباً وبحثاً، أن تدرس على نحو من سبقوه، وهاهو يأتي إلينا بموسوعته الموسومة **موسوعة القبائل والأنساب وأشهر أسماء الأماكن والأعلام في السودان**، ليشغل المقالة الخامسة من هذا الكتاب.

والموسوعة ليست واحدة من تلك الأعمال المهمة وحسب لكنها عمل يستحق أن نسميه بالمشروع المفتوح المستمر، بذل فيه المؤلف جهداً يوازي جهود عدة علماء وفرق بحث مجتمعة، وهي في ذات الوقت عمل لا نهائي قابل للإضافة والتطوير والتصويب على مر السنين.

كتب عون الشريف قاسم في الإسلام والتاريخ والحضارة والأدب العربي والدراسات السودانية واللغة العامية؛ ويمكن تقسيم كتاباته إلى دائرتين: الدراسات عن اللغة العربية والإسلام، والدراسات السودانية، وفي الدائرة الأخيرة يتجلى بوضوح هاجس عون الشريف وقناعته بالتمازج القومي في السودان، وهو الخيط غير المرئي الذي يربط بين كل كتاباته في هذه الدائرة. وقد وضعت هذا المقالة حول الموسوعة لشرح كيف عبَّر

عن قناعته بالتمازج القومي في الموسوعة؟ كما تمثل المقالة استعراضاً للموسوعة، ومنهج جمع مادتها، ومصادرها، وطريقة عرضها.

المقالة السادسة والأخيرة في هذا الكتاب تتناول كتابات السيد الإمام الصادق المهدي والتي وصلت إلى ١٤٨ كتاباً وبحثاً، بالإضافة لمئات الخطب والمقالات. وقد زاملت السيد الإمام الصادق المهدي إبان دراسته التمهيدية في جامعة الخرطوم، وتوثقت معرفتي به في مقبل الأيام وكانت مشاركتي في لجنة الإعداد لندوة السيد الإمام عبد الرحمن المهدي، التي كان يرأسها البروفسير محمد إبراهيم أبو سليم والبروفسير إبراهيم دياب، فرصة طيبة للتعرف به عن كثب.

واجهت صعوبة كبيرة في كتابة هذه الورقة، ليس لمعرفتي بالسيد الإمام وحسب، إنما لمعاصرتي له، والمعاصرة حجاب خصوصاً في مهنة التاريخ، كما أن الصادق المهدي الذي تتناوله المقالة كمفكر إسلامي هو في نفس الوقت زعيم سياسي ولابد أن كلاً من الصفتين قد أضافت للأخرى وأخذت منها بحيث يصعب الفصل بينهما إلا بشكل نظري إجرائي.

تتسم كتابات الصادق المهدي باتساق المنهج والعقلانية، وهو برغم ذلك شديد الانتقائية خصوصاً عندما يتعلق الأمر بمحاولة تغليب وجهة نظر على الأخرى أو تأكيد فكرة ما على حساب فكرة أخرى.

يمتلك السيد الإمام الصادق المهدي آليات عبقرية في توليد الأفكار واستخلاص النتائج وصياغة الأطروحات توضح العقلية التجديدية التي تسيطر عليه والتي يمكن معرفتها بالرجوع إلى جذوره الفكرية والمحيط الاجتماعي الذي نشأ فيه. وقد بذلت جهدي في هذه المقالة لعرض وشرح منهجه في توليد الأفكار، وإلى أي مدى ساقه هذا المنهج، كما عرضت لبعض آرائه الجريئة والمصادمة والمستقلة والتي تضعه بلا أدنى شك على قائمة المجددين في الفكر الإسلامي المعاصر. وأخلص إلى أنه لو قدر أن تصل آراؤه هذه إلى عامة الناس بشكل مبسط ويسير فإنها ستمثل فتحاً إسلامياً جديداً في عصر التكنولوجيا وثورة المعلومات والعولمة. فهذه الورقة في أقصى تجلياتها دعوة لإعادة اكتشاف المفكر الإسلامي الصادق المهدي بفهم عميق لأطروحاته وأسلوبه وطريقته في التفكير.

وبعد، فليس الهدف من خلال هذه الملاحظات التمهيدية تبرير ظهور هذه الشخصيات مجتمعة في كتاب واحد، أو إثبات التشابه بينها، وهو ما لن يتأتى لتباين موضوعات كتاباتهم وحقول ابدعاتهم واهتمامتهم، كما أن هذه الغاية في نظري لا تحقق فائدة تستحق كل هذا العناء. ولكني قصدت أن أشرك القاريء في الظروف والأهداف التي دفعتني لكتابة هذه المقالات، والمناهج التي اتبعتها والفرضيات التي أرجو تحقيقها من كل ورقة. كل ذلك بغرض إنارة الطريق أمام القاريء وهو يوشك على الإبحار في عالم من المعرفة والفكر شكَّله انتاج هذه الشخصيات بجهدها ومثابرتها وعلمها وفكرها وابداعها. ولو كان هناك ما أرجوه من هذا الكتاب فهو أن يضيف سطوراً قلائل من الحواشي والشروحات على ما سطرَّته هذه الشخصيات من متون.

وأرجو أن يكون مسموحاً لي هنا أن أتوجه بشكري وامتناني العميق لمن دعموا هذا الكتاب حتى رأى النور وأخص منهم البروفسير قاسم عثمان نور الذي وضع الكشاف العام للكتاب، والدكتور عبد الله صالح أبوبكر للمقترحات القيمة التي أضافها على مسودة الكتاب الأولية، والدكتور وداعة محمد الحسن والأستاذ عباس الحاج الأمين اللذان أجريا قلميهما على مادة الكتاب؛ والأستاذ محمد مصطفى النور الذي طبع الكتاب على جهاز الحاسوب وتابع مراحل تصويبه بحماسة كبيرة وذهن متقد، والأستاذ الفنان أبوبكر سليمان الذي صمم غلاف الكتاب. وطالما نحن هنا بصدد تقديم آيات الشكر والعرفان، فإني لن أكون منصفاً إذا لم أتوجه بشكري الخالص للشخصيات محور الكتاب والذين مثلت كتاباتهم الجليلة، وما زالت تمثل، مصدر إلهام للعديد من الدراسات والبحوث الأكاديمية والفكرية.

والله من وراء القصد

يوسف فضل حسن

بري، الخرطوم

١١ شعبان ١٤٢٨ /الموافق ٢٤ أغسطس ٢٠٠٧

I

الفقيه أحمد بابا
ودوره في كتابة التاريخ الافريقي*

من نتائج المد الإسلامي العربي والذى بدأ فى القرن السابع الميلادي، وعم بلاد المغرب وأجزاء كبيرة من بلاد السودان الغربية، بروز مجموعة من العلماء الوطنيين الذين نهلوا من العلوم الإسلامية والمعارف العربية حتى برعوا فيها. وقد تمثل هؤلاء العلماء الثقافة العربية الإسلامية تمثلاً شمولياً إذ تبحروا فى علوم الشريعة واللغة والتصوف والتاريخ حتى صاروا علماء أجلة، كرصفائهم فى بلاد المشرق. ومن هؤلاء العلماء الأفذاذ العلامة المحقق المدقق أبو العباس أحمد بن أحمد بن عمر بن محمّد آقييت بن يحيى الصنهاجى التمبكتي. وقد برز أحمد بابا فى علوم الفقه وفى علم التاريخ بعامة والسير بخاصة حتى صار مرآة لعصره فاشتهر دون سواه، مع أن رصفاءه ممن سبقوه من أبناء أسرته وآل مقيت، كانوا كلهم علماء أجلة.

---

* نشرت هذه الورقة أول مرة في **أحمد بابا التمبكتي**، بحوث الندوة التي عقدتها منظمة الإسيسكو بمناسبة مرور أربعة قرون ونصف على ولادته، مراكش، ٢٢- ٢٥ صفر ١٤١٢هـ/ ٢- ٥ سبتمبر ١٩٩١، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، الرباط، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م، ص ص ٢٣- ٤١.

وقبل أن نفحص دور الشيخ أحمد بابا فى كتابة تاريخ المنطقة يحسن أن نعطي نبذة عن عصره ومكوناته العلمية.

بدأ الاسلام يتوغل تدريجياً فى بلاد السودان الغربية عبر منطقة السافنا الممتدة من إقليم دارفور، بسودان وادى النيل وحتى المحيط الأطلسى على يد العلماء والتجار من العرب والبربر. وكان النهج السلمي السمة الغالبة على نشاط الرعاة المسلمين فى المرحلة الأولى. وكانت أدوات بثه هى المصحف الشريف والقلم: المصحف أساس العقيدة الاسلامية، والقلم أداة الاتصال بين من اعتنقوا الإسلام فى مجتمعات تغلب عليها الأمية. أما المرحلة الثانية وهى مرحلة يغلب عليها الجهاد وتأسيس النفوذ السياسى فقد تزامنت مع جهاد المرابطين ومن تبعهم من لمتونة وجدالة من قبائل البربر.

أما المرحلة الثالثة، وهى مرحلة تجمع بين السلم والحرب وبين أعمال مفاهيم العقيدة الاسلامية والدعوة لها بين أتباع المعتقدات الإفريقية، فقد ارتبطت بانتقال الزعامة الدينية والثقافية والسياسية والاقتصادية إلى سكان البلاد الاصليين من الزنوج (أو السودان- نسبة إلى بلاد السودان) بعد أن تشبعوا بروح الاسلام ولعل خير ما يمثل هذه المرحلة إزدهار عدد من الممالك الإسلامية مثل كانم، وبرنو، وإمارات الهوسا ومالى وسنغى {أوسنغهاي} التى اقترنت حياة الشيخ أحمد بابا بها.

قامت هذه الحكومات الإسلامية على مباديء الشرع الإسلامى وكانت ذات صلات تجارية وثقافية مع دول شمال إفريقيا ومصر. وقد دعم هذا التوجه نشأة مراكز الثقافة العربية الإسلامية مثل جنى وتمبكتو {تمبكت} التى اقترن نشاط أحمد بابا العلمى بها لفترة طويلة.(١)

كان منشأ تمبكتو سابقاً لقيام سنغى فقد أسست تمبكتو فى عهد دولة المرابطين. وقد ارتبطت نشأتها الأولى فى القرن الثانى عشر الميلادي بمعسكرات الطوارق. ولما كان القرن السادس عشر صارت مدينة تجارية كبرى ومركز إشعاع علمى زاهر. وقد نتج هذا الثراء من تعاملها التجارى الواسع فى الذهب والملح. فكانت تمبكتو بمثابة ميناء صحراوى يبعد بضعة أميال عن نهر النيجر ويتحكم فى منطقة ظهير السافنا والغابات

الإستوائية إلى الجنوب. وكانت وثيقة الصلة بمدينة جنى التى تسيطر على طرق القوافل المتصلة بالمناطق الاستوائية.[٢]

وقد اقترن تاريخ هذه المدينة منذ عهدها الأول بالمسلمين. ويجمل المؤرخ عبد الرحمن السعدى ذلك التطور بقوله: "فنشأت على أيدي طوارق مقشرن فى أواخر القرن الخامس للهجرة فنزلوا فيها راتعين ثم اختاروا موضع هذه البلدة الطيبة الطاهرة الزكية. وما دنستها عبادة الأوثان ولا سجد على أديمها قط لغير الرحمن. مأوى العلماء والعابدين، ومألف الأولياء الزاهدين وملتقى الفلك والسيار ويأتيه الناس من كل جهة ومكان حتى صار سوقاً للتجارة".[٣]

واكب هذا الانتعاش الاقتصادى والانفتاح على العالم الخارجى إزدهار علمى رفيع تمثل فى تدفق العلماء واقبال الطلاب وفى رواج الكتب والمخطوطات. وقد ازدادت تمبكتو عزة ومنعة وبلغت شأناً عظيماً كمركز للاشعاع الاسلامى حتى بزّت سائر المدن فى بلاد السودان الغربية وذلك بعد منتصف القرن الخامس عشر الميلادي حين امتد نفوذ مملكة سنغى إليها.

كانت سنغى فى مبدأ الامر جزءاً من سلطنة مالي، تسرب إليها الإسلام أيام دولة المرابطين. وتعكس مقوماتها تلاقح بربر الصحراء مع زنوج النهر. ويروى أن ملوكها فى الأصل من البربر الذين تجرى فى عروقهم دماء زنجية. ومهما يكن أصل هؤلاء الملوك فإنها مملكة سودانية، وقد ارتبط توسعها ونهضتها بالسلطان سنّي على (١٤٦٤ – ١٤٩١) والذى تم على يديه ضم تمبكتو وجنى.

وترسم السلطان أسكي محمَّد خطى سنّي على فى دعم التوجه الاسلامى للدولة. فاهتم برعاية العلماء والأولياء ومعاهد العلم وأظهر التواضع للفقهاء وأغدق الهبات عليهم حتى يؤدوا واجبهم نحو مجتمعهم كما حارب البدع.[٤] وباختصار سعت الدولة معتمدة على العلماء لجعل الاسلام المظهر الغالب على كل معاملاتها. ولا غرو أن صار بلاط قاو Gao حاضرة سلطنة سنغى يجسم المثال الجدير بالاقتداء والتقدير عند الممالك الإسلامية المجاورة. ومن ثم فإن الفترة الواقعة بين ١٤٩٣ و ١٥٩١ كما يقرر الدكتور عبد القادر زبادية، يمكن أن نسميها فترة سنغى فى السودان الغربى.[٥]

ورغم أن تمبكتو أصبحت جزءاً من سلطنة سنغى فقد ظلت تتمتع بدرجة كبيرة من الحكم الذاتى حتى الغزو المراكشى فى عام ١٥٩١. فلم يكن لها والٍ فيما يبدو سوى القاضي الذي يتمتع بحق فرض العقوبات وإطلاق سراح المذنبين.(٦)

ولعل كثرة دور العلم وتوافد العلماء وتقاطر الطلاب على مدينة تمبكتو وما صحب ذلك من عناية بالمؤسسات التعليمية كان السبب فى أن تعهد الدولة للقضاة بالإشراف على هذه المدينة إحتراماً وتبجيلاً. وكان المعلمون يحظون باحترام كبير فى سائر نواحي المملكة. وقيل أن الولاة والسلاطين لا يدخلون تمبكتو إلا فى المناسبات الدينية.

ونستشف مما جاء فى كتاب **نيل الإبتهاج بتطريز الديباج**، لأحمد بابا، المكانة الرفيعة التى تبوأها هؤلاء القضاة والقوة التى كانوا يتمتعون بها فى تصريف شُؤون تمبكتو.

كتب أحمد بابا عن جده محمود بن عمر محمّد آقييت، الصنهاجى المسونى، قاضى تمبكت، عالم التكرور، وصالحها، ومدرسها، وفقيهها، وإمامها، بلا مدافع: "كان من خيار عباد الله اشتهر علمه وصلاحه فى البلاد وعدله فى القضاء ونزاهته لا يخاف فى الله لومة لائم. يهابه السلاطين فمن دونهم ويزورونه فى بيته فلا يقوم لهم ولا يلتفت إليهم ويهادونه بالهدايا والتحف تترى. وكان شيخاً كريماً جواداً يفرق ما يهدى إليه بين الناس. تولى القضاء عام أربعة وتسعمائة، (واستمر فيه حتى عام خمس وخمسين وتسعمائة هجرية). فشدد فى الأمور وسدد وتوخى الحق فى الأحكام ولذوى الباطل هدد مع ملازمة التدريس فانتفع به بشر كثير ... وكثر طلبته فى الفقه. وكان أكثر ما يقرئ **المدونة والرسالة ومختصر خليل**، وحج فى عام خمسة عشر ثم رجع لبلاده ولازم الإفادة وانفاذ الحق. وبلغ من الجلالة وتعظيم القدر وشهرة الذكر بالصلاح والولاية مبلغاً لم ينله غيره. وأخذ عنه والدى وأولاده الثلاثة القضاء، محمّد والعاقب وعمر، وغيرهم".(٧)

ويرى الدكتور جون هنويك أن القاضى محمود كان ذا كلمة نافذة عند السلطان اسكيا الحاج محمود تورى (١٤٦٣-١٥٤٨) مما مكّنه من اقناعه بايقاف الاجراءات المتشددة ضد يهود قاو.(٨)

وحقيقة الأمر أن معظم قضاة تمبكتو فى عهد سلطنة سنغى كانوا من أحفاد محمّد آقيت الجد الأكبر لأحمد بابا. ويبدو أن نفوذ آل محمّد آقيت قد تنامى وأخذ مسحة سياسية فى منطقة تمبكتو على أقل تقدير فى عهد الأسكيين.

ويروي أحمد بابا نقلاً عن والده أن القاضى محمّد بن محمود بن عمر آقيت: "كان من دهاة الناس وعقلائهم تولى القضاء بعد أبيه فساعدته السعادة فنال ما شاء من دولة ورئاسة، تفيأ منها ظلاً ظليلاً واكتسب من الدنيا عريضاً وطويلاً..".[٩]

ويذكر أيضاً أستاذه العاقب خليفة القاضى محمّد بن محمود آقيت وأخاه أنه كان مشدداً فى أحكامه، صلباً فى الحق، ثبتاً فيه لا تأخذه فى الله لومة لائم، مقداماً فى الأمور العظام التى يتوقف عندها غيره، جسوراً على السلطان (أي الأسكيا) فمن دونه وقع له معهم وقائع وكانوا يخضعون له ويطاوعونه فى كل ما أراد. إذا رأى ما يكره عزل نفسه عن القضاء، وسد بابه، ثم يلاطفونه حتى يرجع، وقع مراراً .... أجازه (الناصر) اللقانى جميع ما يجوز له وعنه وأجازنى هو كذلك وكتب لي بخطه تاريخ مولده".[١٠]

بهذه الكلمات الموجزة عبَّر أحمد بابا عن مدى النفوذ الذى كان يتمتع به قضاة تمبكتو.

ومما يدل على مكانة هؤلاء القضاة كما يبين الدكتور جون هنويك أن جوذر باشا قائد الجيش المراكشي الذي غزا تمبكتو عام ١٥٩١، عند بحثه عن مأوى لجنوده طرق باب القاضى عمر بن محمود بن محمّد آقيت ولم يذهب إلى نائب السلطان. وكان الباشا محمود بن زرقون يلجأ للقضاة لكل ما يتعلق بالمدينة وسكانها.[١١]

فى بيئة تمبكتو العلمية نشأ أحمد بابا وترعرع وكان إعداده العلمى وتاريخ أسرته الوظيفى يؤهلانه ليسير على درب أهله فى مجال الفقه والتدريس والقضاء.

ولد أحمد بابا فى ٢١ ذوالحجة عام ٩٦٣هـ الموافق: ٢٦ اكتوبر ١٥٥٦م.[١٢] بقرية أروان الواقعة على بعد نحو عشرة أيام من تمبكتو على طريق القوافل الذى يربطها بتوات. واسمه بالكامل أبو العباس أحمد بن أحمد بن أحمد بن عمر محمّد آقيت الصنهاجى.[١٣] وقد نُسبَ أحمد بابا لست جهات توضح انتماءه لبعض القبائل والأماكن التى عاش فيها وهى: الصنهاجى، المسوفي، الماسني، التكروري، السوداني، التمبكتى.

فالصنهاجى إشارة إلى انتمائه إلى صنهاجة قبيلة البربر التى كانت تنتشر فى الصحراء الغربية وقد ظلت صلة آل آقيت بتلك القبيلة حية فى وجدانهم وموضع اعتزاز عندهم.(١٤) والمسوفي نسبة إلى مسوفة إحدى قبائل الطوارق الملثمين المتحالفة مع جدالة ولمتونة قبيلتى البربر الشهيرتين، وكانت تعمل فى معادن الملح بتغازة. وقد استقر بعض عشائرها فى مدن السودان الغربي. والماسني نسبة إلى ماسيني مسقط رأس محمّد آقيت جد أحمد بابا.

ولفظ التكرور يشير أصلاً إلى مدينة بالقرب من نهر السنغال، أو إلى الشعوب التى كانت تقطن تلك المنطقة وتوسع معنى الكلمة وصار ذا دلالة جغرافية ترمز الى غرب افريقيا او الجزء الغربى من بلاد السودان. وصارت بلاد التكرور تعنى عند الجغرافيين العرب فى القرون الوسطى بلاد السودان بمعناها الجغرافى والبشرى. إن مدلول التكرور الجغرافى قد امتد ليشمل الساحل السودانى ومنطقة جبل ادرار التى اقترن اسم صنهاجة بها منذ عهود بعيدة. ولعل تطابق مدلول بلاد التكرور وبلاد السودان عند الكتاب العرب ما يفسر وصف المشارقة لأحمد بابا بالسودانى.(١٥)

أما التمبكتى أكثر هذه النسب لصوقاً به فتشير إلى موطنه الأساسى، ففى تمبكتو زاول معظم نشاطه العلمي. وفوق ذلك فإن تمبكتو تمثل مركز الثقل الحضاري والاشعاع الثقافي وملتقى تلاقح أصول هذه النسب وتفاعل روافدها فى اطار الثقافة العربية الإسلامية وفى كنف الممالك الاسلامية السودانية التى أنجبت العلامة أحمد بابا.

وربما كان تعريف أحمد بابا لنفسه فى مقدمة كتاب **نيل الابتهاج** "ببابا التكرورى ثم التمبكتى المالكى"(١٦) أكثر دلالة. فالنسبة الأولى ترمز للمنطقة التى اقترن بها اسمه، والثانية تدل على المدينة التى آوته، والثالثة تمثل جوهر انتسابه المذهبى.

بدأ أحمد بابا دراسته فى تمبكتو التى نهل العلوم الإسلامية من علمائها ومنهم عددٌ من آل آقيت فعلى والده أحمد، درس علم الحديث والمنطق وأجزاء من الفقه على مذهب الإمام مالك الذى يسود فى المغرب وبلاد السودان، فقرأ **الموطأ** للإمام مالك بن أنس و**الرسالة** لابن أبى زيد القيرواني. وكان والده كما نوّهنا من قبل "علامة، فهامة، ذكياً، داركاً، محصلاً، متفنناً، محدثاً، أصولياً، بيانياً، منطقياً".(١٧)

وكان أحمد بابا بن أحمد بن عمر قد تتلمذ على يد عمه العالم الجليل محمّد بن عمر، كما التقى إبَّان حجته عام ٩٥٦هـ/١٥٤٩ - ١٥٥٠م، بجماعة من علماء الشرق مثل الناصر اللقاني والتاجوري والأجهوري واستفاد منهم. وعند عودته من الحج لبلاده قعد للتدريس ووضع الشروح والحواشي على بعض كتب الفقه والمنطق والشعر. ويضيف أحمد بابا عن والده: "وحضرت أنا عليه أشياء عدة وأجازنى فى جميع ما يجوز له وعنه وكتب لي بخطه".[١٨]

أما أستاذ أحمد بابا وشيخه الفعلى الذى لم ينتفع بأحد مثل انتفاعه به وبكتبه فهو محمّد بن محمود بن أبى بكر الونكري.[١٩] التمبكتى الشهير بـ: بَغيُعُ.[٢٠] وكان العلامة بَغيُعُ معاصراً لوالد أحمد بابا واتخذ تمبكتو موطناً له.

وقد لازم أحمد بابا الشيخ بَغيُعُ أكثر من عشر سنوات قرأ فيها عليه نحواً من خمسة وعشرين كتاباً تعالج معظم فنون المعارف الإسلامية كاللغة العربية والبيان والمنطق والفقه والأصول وعلوم التفسير. فدرس عليه **مختصر خليل بن اسحاق** وختمه ثماني مرات، والمختصر من أكثر كتب المالكية انتشاراً فى تلك المنطقة. كما ختم عليه **الموطأ** لمالك بن أنس و**المدونة** لسحنون، وهما من أصول كتب المذهب المالكى، قراءة تفهم. وقرأ **صحيحي البخاري ومسلم**، و**صغرى السنوسي** فى التوحيد، **ورجز المغلى** في المنطق، و**الخزرجية** في العروض، و**حكم ابن عطاء الله السكندرى**، وغيرها مما لا يسمح المجال بذكره.[٢١]

ويختم أحمد بابا حديثه عن معلمه وشيخه: "وباحثته كثيراً فى المشكلات وراجعته طويلاً فى المهمات وأجازنى جميع ما يجوز له وعنه وكتب لي بخطه ذلك وأوقفته على بعض تآليفي وتقاييدى، بل كتب عن أشياء من أبحاثي، وسمعته ينقل فى دروسه بعضها لانصافه وتواضعه وقبوله الحق حيث تعين". ولم يقف جهد الشيخ بَغيُعُ على التدريس بل طرق مجال التأليف والنقد: فله تعاليق على هفوات شراح **مختصر خليل**، كما تتبع شرح التتائى الكبير وأظهر ما فيه من السهو نقلاً وتقريراً. وله فتاوى عديدة.[٢٢]

وكان للاهتمام الذي أولاه ملوك الأسكيين للمؤسسات التعلمية بإغداق الرواتب على العلماء من المشارقة والمغاربة والسودانيين ورعاية الطلاب وتسهيل تحركهم من

موضع لآخر وتشييد المساجد وانتشار دور العلم وحرص السكان على اقتناء الكتب ونسخ المخطوطات أثر كبير فى تهيئة مناخ علمي رفيع. وبفضل هذه الجهود غدت مدينة تمبكتو بمثابة مؤسسة تعليمية كبرى ذات مستويات علمية رفيعة على نسق المعاهد الإسلامية الكبرى كالأزهر الشريف، جامع القرويين وجامع الزيتونة. وكان جامع سونكرى الذي يتوسط مدينة تمبكتو بمثابة الجامعة ومركز الاشعاع العلمي فى غرب افريقيا وكانت الدراسة فيه على النسق التقليدي ذى التوجه الشمولي الذي غلب على المجتمعات الإسلامية منذ أمد بعيد. وكان محور هذه الدراسات وأساس المعارف الإسلامية الرائجة فى تلك المعاهد هو علوم الفقه واللغة العربية.[٢٣]

نهل أحمد بابا من هذا التيار العلمي ونال تدريباً علمياً رفيعاً على خيرة معلمي عصره وقد تجلت هذه المحصلة العلمية الرفيعة ذات الأصول المتشابكة والتوجه الشمولي الذي يجمع أطراف العلوم الإسلامية وجزئياتها فى مادة تدريبه وانتاجه العلمي ولا غرو فقد كان معاصروه يعتبرونه فقيهاً مالكياً جليل القدر.[٢٤]

أخذ أحمد بابا موضعه الطبيعي في حلقات التدريس في تمبكتو من أستاذه محمّد بغيع نموذجاً فى تجويد الأداء والتواضع والاعتزاز بالنفس. مستفيداً من المكتبات الغنية التي تزدان بها دور العلماء من أسرة محمد آقيت. وروى عنه أنه أقل عشيرته كتباً، وقيل أن ما نهب منه فى محنة الغزو المغربى لتمبكتو عام (١٥٩١م) بلغ ألفاً وستمائة مجلد.[٢٥] ووصف أحمد بابا تلك الواقعة: "ثم وقعت علينا محنة وشتت شملنا وذهبت بنفائس كتبنا".[٢٦]

وربما كان الخلاف بين مراكش وسنغى حول مناجم الملح فى تغازة الواقعة فى سلطنة سنغى المتداعية ورغبة المنصور السلطان السعدي (١٥٧٥ – ١٦٠٣) فى السيطرة على مصادر الذهب فى غرب افريقيا سبباً فى الحملة المراكشية. ويبدو أن الشيخ أحمد بابا ذا المكانة الرفيعة فى مدينة العلماء لم يتعاطف مع العهد الجديد فاتهمه ممثل السعديين الباشا محمود زرقون بالتآمر وإثارة الفتن ضد العهد الجديد فنفى إلى مراكش فى ٢٥ جمادى الثانى ١٠٠٢/١٨ مارس ١٥٩٤ فى جماعة من آل محمّد آقيت بلغوا السبعين

وظل أحمد بابا وأهله فى اعتقال تحفظى حتى أطلق سراحهم فى ٢١ رمضان ١٠٠٤/١٩ مايو ١٥٩٦.

وبقى أحمد بابا فى مراكش عاصمة السعديين فى حالة "سجن تحفظي" لمدة أربعة عشر عاماً وعاد إلى تمبكتو يوم ٢٦ فبراير ١٦٠٨م. واستقر فيها منصرفاً إلى التدريس والتأليف متجاهلاً حكم الباشوات المغاربة حتى توفاه الله فى ضحوة الخميس ٦ شعبان ١٠٣٦ / ٢٢ ابريل ١٦٢٧.[٢٧]

وفى مراكش تقاطر عليه طلاب العلم فانْصرف إلى التدريس بعد تمنع، وإلى البحث والتأليف طوال مدة بقائه في مراكش. وجاء على لسانه في فتح الشكور: "ولما خرجنا من المحنة طلبوا مني الإقراء فجلست بجامع الشرفاء بمراكش، من أنوه جوامعها، أُقْرِيءُ **مختصر خليل**، قراءة بحث. وتحقيق ونقل وتوجيه، وكذا تسهيل ابن مالك وألفية الحديث للعراقي، **تحفة الحكام** لابن عاصم، **جمع الجوامع** للسبكي، **حكم ابن عطاء الله والجامع الصغير** للجلال السيوطى، **والصحيحين**، وغيرها. وازدحم عليَّ الخلق وأعيان طلبتها ولازمونى بل قرأ عليَّ قضاتها كقاضى الجماعة بفاس ....، وكذا قاضى مكناسة، ومفتى مراكش ... وغيرهم وأفتيت فيها لفظاً وكتباً بحيث لا توجه الفتوى غالباً إلا إليَّ ... واشتهر اسمي فى البلاد من سوس الأقصى إلى بجاية الجزائر وغيرها".[٢٨] ولما وضع بعض كتبه عرضها علي ذوى الاختصاص وكل من ينسب للعلم فى مراكش لابداء رأيهم فيها. كالفقيه العالم المتفنن الرحلة ابى جمعة الماغوسي، وقاضي الجماعة بمراكش الفهامة الدارك أبى عبد الله الرجراجى و كبيرهم، وابن أخيه مفتى عصره ...، الفهامة الناقد ذى الذهن الوّقاد أحمد، عرف بالخياط، فكلهم استحسنه إلى الغاية ورأوا أن لا مزيد عليه في الاحسان والاجادة...".[٢٩]

توضح هذه الكلمات المكانة الرفيعة التى بلغها أحمد بابا عند معاصريه فى منفاه. وقد أطنب بعض من تتلمذوا عليه أو كتبوا سيرته. قال عنه المؤرخ عبد الرحمن السعدى فى معرض حديثه عن علماء تمبكتو: "وفيهم الفقيه العالم العلامة فريد دهره ووحيد عصره البارع فى كل فن من فنون العلم أبو العباس أحمد بابا ... فجدّ واجتهد فى بداية أمره بخدمة العلم حتى برع على جميع معاصريه وفاق عليهم ولا يناظره فى العلم إلا

أشياخه وشهدوا له بالعلم. وفى الغرب اشتهر أمره وانتشر ذكره وسلم له علماء الأمصار فى الفتوى وكان وقافاً عند الحق ...".[٣٠]

وقال صاحب الفهرست أبو عبد الله محمّد بن يعقوب وكان كاتباً للسلطان المنصور: "كان أخونا أحمد بابا من أهل العلم والفهم والادراك التام الحسن، حسن التصنيف، كامل الحظ من العلوم فقهاً وحديثاً وعربية وأصولاً وتاريخاً. مليح الاهتداء لمقاصد العلماء، مثابراً على التقييد والمطالعة، مطبوعاً على التأليف. ألف تآليف مفيدة جامعة فيها أبحاث عنديات ونقلية (أي أصلية ومنقولة) وذاكرته فى الأسانيد والرجال والتاريخ وكان من أوعية العلم. وناولنى المسلسل بالمالكية".[٣١]

إن موسوعية معرفة أحمد بابا وغزارة علمه ينعكسان فى وفرة انتاجه وقد قال عن نفسه: "ألفت عدة كتب تزيد عن أربعين مؤلفاً". أما كاتب ترجمته، البرتلي، فقد ذكر تسعاً وثلاثين عنواناً واستدرك أنه لم يقف على أسماء الباقى من تواليفه.[٣٢] وتقول دائرة المعارف الإسلامية أن مؤلفاته بلغت الخمسين،[٣٣] ويذكر جون هنويك أن الكتب المنسوبة إليه قد بلغت الواحد والأربعين،[٣٤] ويرى محمود زبير، آخر من أجرى دراسة تفصيلية عن أحمد بابا، أن عددها ستة وخمسون عنواناً.[٣٥] ومهما يكن عددها الحقيقي فإنها تفوق الأربعين عنواناً وأن ما اكتشف منها بعد يقل عن ذلك.

عالج أحمد بابا موضوعات كثيرة كالفقه، اللغة العربية، التاريخ والتراجم. إلا أن معظم مؤلفاته هذه لم تخرج من نطاق التصنيف والشرح والافتاء وهو النمط الغالب على مؤلفاته فى العربية وعلوم الشريعة. فأحمد بابا فقيه فى المقام الأول وقد سار على النهج التقليدى الغالب على نمط التأليف الإسلامى وحافظ عليه فى إطار أساسيات المذهب المالكي. إلا أنه لم يكن ذا نزعة استقلالية أو تجديدية فى ما كتب. ولعل أعظم مساهماته العلمية كانت فى التاريخ بعامة وفى كتابة السير والطبقات بخاصة.

ويمكن تقسيم مؤلفاته إلى ثلاث مجموعات ذاكرين أمثلة لكل: المجموعة الأولى وتعنى بالفقه وفروعه **كمتن الرب فى تجميع مهمات خليل**، و**فتح الرزاق فى مسألة الشك فى الطلاق**، و**اللمع فى الإشارة لحكم تدخين التبغ**، **أجوبة الاسئلة المصرية**، **الكشف والبيان لأصناف مجلوب السودان** وهو عبارة عن فتوى صارت ذات مضمون تاريخي

مهم. والمجموعة الثانية فى العربية تشمل تعليقاً على **أوائل الألفية**، **غايـــة الإجـــادة فـــى مساواة الفاعل للمبتدأ فى شرط الإفادة**. والمجموعة الثالثة ويندرج تحتها كتـــب التـــاريخ والسير مثل **دور السلوك بذكر الخلفاء وأفاضل الملوك**، **نيل الابتهاج بتطريـــز الـــديباج**، وهو أهم مؤلفاته على الاطلاق، **كفاية المحتاج لمن ليس فى الديباج**.(٣٦)

من أهم مؤلفات الشيخ أحمد بابا وأعظم مساهماته العلمية كتابه **نيـــل الابتهـــاج بتطريز الديباج فى سير علماء المالكية**. وقد بدأ المؤلف فى إعداد هذا فى تمبكتـــو قبـــل "محنة" الغزو السعدي وأكمله فى مراكش بعد عامين من قدومه إليها وقد فرغ من إعـــداد هذا السفر العظيم فى عام ١٠٠٥/١٥٩٦ وعمره لم يتجاوز الثانية والأربعين. وقد استفاد أحمد بابا من مكتبات مراكش الغنية بنفائس المؤلفات ونوادر المخطوطات مثـــل مكتبـــة جامع الشرفاء ومكتبة السلطان أحمد المنصور السعدي ومكتبة ابن يوسف.(٣٧) واعتمـــد أيضاً على المعلومات التي توفرت له شفاهة نتيجة صلاته الواسعة بالعلماء مـــن زملائـــه وممن تتلمذ عليهم أو درسوا عليه.

وعلم السير والتراجم من الفنون التى وجدت عناية من الكتاب العرب منذ صدر الاسلام حين التفتوا إلى تدوين سير مشاهيرهم، فقد جمع ابن إسحاق ســـيرة رســـول الله صلى الله عليه وسلم وألف ابن سعد **الطبقات الكبرى**. والغالب على النمط من التأليف هو سير الأعلام ومنها ما التفت إلى فئة خاصة: **كطبقات الشعراء** لإبـــن ســـلام الجمحـــي، **وطبقات الشافعية** لابن السبكى. وكان أحمد بابا على علم ودراية بأهمية هذا الـــنمط مـــن الكتابة وهذا ما يكشف عنه فى خطبة كتاب **نيل الابتهاج**:

"لما كان علم التاريخ ومعرفة الأئمة من علماء الملة من الأمور العلمية، يعتنـــى به كل ذي همة زكية، إذ هم نقلة الدين وحملة الشريعة المحمدية، وبه يتميز الصالح مـــن الطالح ويعطي كل ذي حق حقه.(٣٨)

ويضيف أحمد بابا أن بعض الأئمة قد اعتنى بهذا العمل فعرّف المحدثين والرواة "جرحاً وعدالة" وعرّف أهل الفقه. وكان ممن كتبوا عن علماء المالكية وهو ما يهم أحمـــد بابا: أبو الفاضل عياض واختصر بعضهم ما رووه عنه كابن حمّاد وابن علـــوان وابـــن

رشيق إبراهيم إبن فرحون (١٣٥٨ – ١٣٩٧).[٣٩] مؤلف كتاب **الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب**.[٤٠]

ويحتوى هذا السفر على تراجم ستمائة وثلاثين فقيهاً مالكياً. ومن ثم يعتبر مصدراً أساسياً لتاريخ المذهب المالكي وعلمائه حتى نهاية القرن الرابع عشر. وقد ختمه ابن فرحون بقائمة بالمصادر التى اعتمد عليها فى إعداد كتابه.

وقرر أحمد بابا أن يُفَصِّل وأن يزيد على ما جاء فى ديباج ابن فرحون وأن يكمله بأخبار من جاء بعده من أعلام المالكية وكان له ما أراده. فحصل بذلك كله بحمد الله تعالى، تراجم عدة للأئمة المجتهدين المتأخرين من ذوى الرسوخ. فمن دونهم فى العلم، ممن له شهرة ومعرفة، وفيه بحمد الله بعض كفاية فى معرفة تراجمهم، لمن حرص على تحصيلها وقد نيف ما فيه على عدة ما فى أصله الديباج بما يزيد والله أعلم على مائتين من عدده.[٤١]

إن جملة من أرَّخ لهم أحمد بابا كان نحو ثمانمائة وأربعين عالماً جُلُّهم من فقهاء المالكية والمتصوفة. وقد اعتمد المؤلف فى كتابه سير من عاش قبل القرنين العاشر والحادى عشر بعد الهجرة {الخامس عشر والسادس عشر بعد الميلاد} على "الرصيد المكتبي" العظيم المحفوظ فى تمبكتو ومراكش. وانتقى المؤلف مادة تراجمه هذه من نحو ثلاثين مصدراً أورد أسماءها بالتفصيل. نذكر منها على سبيل المثال: **الديباج المذهب فى معرفة أعيان المذاهب** لابن فرحون، **ذيل الديباج** للبدر القرافى، **تاريخ ابن خلدون**، **وتاريخ النحاة وتاريخ مصر** وكلاهما للسيوطى، كتاب **التشوف فى رجال التصوف** للتادلى، **ذيل ابن الأبّار لصلة ابن بشكوال، فهرست أبو عبد الله الحضرى** (وكان بخط مؤلفه) **والكوكب الوّقاد فى من دفن بسبته من العلماء والزهاد، الروض الهتون فى أخبار مكناسة الزيتون، وبعض فوائد الإمام الونشريسى ووفياته**. ويضيف المؤلف إلى هذه القائمة: "وغير ذلك من المعاجم والكناشات والمجامع إلى أشياء أخذتها من بطون كتب الفقه وغيرها".[٤٢]

أما عن أعلام القرن العاشر وأوائل القرن الحادى عشر وهم أقرب عهداً بعصره فكان مصدره الأساسي معرفته اللصيقة بالشخوص التى عاصرها – طالباً مجتهداً، عالماً

جليلاً، وباحثاً مقتدراً، وأساس هذه المادة نتج عن عمل ميداني- حسب تعبيرنا اليوم. وتشمل هذه المادة الروايات الشفوية المعتمدة على صلاته الواسعة والأخبار المتواترة والوثائق والإجازات العلمية. ويؤكد المؤلف هذا النمط التوثيقي للمادة المعاصرة بقوله: "وفوائد تلقفتها من أفواه الرجال كسيدي والدي رحمه الله وصاحبنا محمّد بن يعقوب الأديب المراكشي وغيره".[٤٣] وتوضح المقتطفات التالية والمنقولة من **نيل الابتهاج** أسلوب أحمد بابا في جمع مادة كتابه ونماذج من صلاته الوثيقة ببعض الرجال الذين كتب سيرتهم. فقال مشيراً لابن عمه القاضي العاقب بن محمّد بن عمر بن محمد آقييت: "وأجازني هو كذلك وكتب لي بخطه (تاريخ) مولده".[٤٤]

وفي ترجمته لجده أحمد بن عمر بن محمّد آقييت مشيراً إلى إحدى كراماته قال: "هكذا سمعت الحكاية من والدي وغيره وهي مشهورة عند الناس".[٤٥]

"وحدثني والدي رحمه الله أنه سأله عنها فسكت ولم يجبه". وفي سيرة أحمد بن يحيى الونشريسي روى أن له تآليف كثيرة منها تعليقه على ابن الحاجب الفرعي في ثلاثة أسفار وقد وقف أحمد بابا على بعضها.[٤٦] وقال عن أحمد بن محمّد الهنتاني: "ولم أقف على وفاته" وذكر في ترجمة أحمد الناقوس بعد أن كتب سطرين عن سيرته "لا أعرف من حاله أزيد من هذا". فأحمد بابا لا يصدر حكماً إلا عن معرفة تامة ويقرر ذلك صراحة. ولكنه يحمل الأمر على الظن أحياناً، كما فعل في ترجمة أحمد بن موسى الصديقي، التي لا تزيد عن سطر واحد قال: "من متأخري المغاربة أظنه من أهل المائة التاسعة والله أعلم".[٤٧]

سار أحمد بابا على نهج كتاب تراجم الرجال والسير وصنف **نيل الابتهاج بتطريز الديباج** في نطاق المذهب المالكي وفق معايير متوازنة تستند على الرواية والإسناد. وكان هدفه الأساسي حسب ما حدد في مقدمة الكتاب تجويد ما كتب عن أعلام المالكية لأن ما ألف عنهم لا يفي بالغرض المطلوب. ويضيف أن أحداً لم يتعرض لهذا الفن "بعد ابن فرحون أو تصدى لذلك في جد أو مجون" إلا رجلاً واحداً وكان وضعه في هذا الشأن فيه قصور.[٤٨]

باقدامه على هذا العمل تجاوز أحمد بابا مرحلة الاستيعاب والتقليد التـــي ربمـــا غلبت على مؤلفاته الفقهية فى إطار المذهب المالكي والذى كان يستقطب جُــلَّ إهتمامــه. ففى البدء كان حال أحمد بابا كحال مدينة تمبكتو التى اجتهد علماؤها فى استيعاب العلــوم الإسلامية العربية وبلغوا درجة رفيعة حتى صارت تمبتكو مركز اشعاع علمى مهمّ فـــى المنطقة وصارت معاهدها كعبة يحج إليها الطلاب من بلاد السودان وبلاد المغرب.

وبعد أن صقلت ملكة أحمد بابا العلمية اتجه هو ومن سبقه من علماء أسرة محمّد آقييت إلى التأليف على نهج تقليدي في نطاق الشرح والتفسير والحواشي والافتاء مهتدين بأمهات كتب المذهب المالكى. قد فاق أحمد بابا معاصريه علماً وبحثاً وتأليفاً حتى شهد له علماء المغرب والسودان بسعة العلم وغزارة الإنتاج. وتوَّج أحمد بابا هذا الجهد العلمـــى الرفيع بالتدريس فى مراكش حيث تقاطر عليه الطلاب وتسابق إليه ذوو القدم الرَّاسخة فى العلم.

تابع أحمد بابا هذا الجهد دون أن يخرج عن النسق التقليدي فكان ديدنه أن يحافظ على تعاليم المذهب المالكي ويجودها فى مجتمع تمبكتو مركز الاشـــعاع الإســـلامي فـــى غرب بلاد السودان ثم بدأت تمبكتو مرحلة التوجه التأصيلى والانتاج المستقل فى دائـــرة التاريخ.

كان رائد هذا التوجه أحمد بابا ومن تبعه من المؤرخين أمثـــال عبـــد الـــرحمن السعدي ومحمود كعتي، ففي كتاب **نيل الابتهاج** أول نتاج تاريخي تجسدت هـــذه النزعـــة التأصيلية فى نطاق المذهب المالكي الذي ارتضته بلاد المغرب وبلاد الســـودان الغربـــي عنواناً لتوجهها العقدي والمذهبي. وكان أحمد بابا خير من يؤرخ للنهضة العلميـــة التـــي انتظمت تلك المناطق.

يشتمل **نيل الابتهاج** على سجل حافل لأعلام المالكية وتراجم لـــبعض الأوليـــاء والأدباء، كما يحتوي على معلومات أخرى عن تاريخ المذهب المالكي وحركـــة التعلـــيم المتمثلة فى نهج التدريس ونظام الاعتماد على "الشيخ" فى المقام الأول وأخذ إجازة عنـــه عندما يبلغ الطالب درجة من النضج العلمى. كما يوضح سهولة الانتقال من أستاذ لآخـــر والتحرك من بلد لآخر دون حجر أو وصاية. كما يكشف عن عمليـــة الـــتلاقح الثقـــافى

والفكري بين علماء المشرق والمغرب العربيين وبلاد السودان الغربية وفوق هذه المعطيات العلمية والثقافية البحتة فإن الكتاب يشتمل على كثير من الإشارات ذات المدلول اللغوي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي.

والكتاب بصورته هذه يؤرخ للحركة العلمية والتعليمية فى إطار المذهب المالكي ومن ثم يتسم بشئ من الصفوية. فهو ليس بكتاب تاريخ عادى يؤرخ لمجمل الأحداث بل تركزت مادته على طبقات المالكية وتاريخ الحركة العلمية دون التفات تفصيلي لجوانب التاريخ الأخرى من أحداث سياسية وعسكرية. لم يهتم أحمد بابا بالهجرات البشرية، أو التغيرات السياسية، أوالعمليات العسكرية أو الأحداث التي تهم عامة الناس إلا في مجال الفتاوى. وله فى ذلك استثناءات سنتعرض لها فيما بعد. هذا التوجه الصفوي والمنحى التخصصي فى **نيل الإبتهاج** لا يخرج المؤلف عن الأبعاد التي حددها فى مقدمة ذلك السفر. وباختصار فإن الكتاب عمل موسوعي لا غنى عنه لأي باحث عن أئمة المالكية بعامة، وفقهاء بلاد المغرب والسودان بخاصة. كما أنه يمثل المصدر الأساسي لتاريخ علماء المسلمين فى غرب أفريقيا ومملكة سنغى.

وضع أحمد بابا اختصاراً وتهذيباً **لنيل الابتهاج** بعنوان **كفاية المحتاج لمعرفة من ليس فى الديباج** أو **ذيل الابتهاج بالذيل على الديباج** والكتاب ما زال مخطوطاً لم يُنشر بعد ولم أقف على نسخة منه.[٤٩] وقد وضعه المؤلف إبَّان اقامته فى مراكش. وجاء فى مقدمة **كفاية المحتاج** "بوصولى إلى منهج العلم فى الديار المغربية بادرت إلى كتابة ذلك الذيل وأردت أن أخدم خزانته المشتملة على العلم والرحم من كتب العلم، أهديته وإن كنت فى ديار سنغى كجالب تمر إلى هَجَر أو قارض شعر لدى الحضر".[٥٠]

وقد استفاد المؤلف من خزانات الكتب المنتشرة فى مدينة مراكش ورصد أسماء أربعين مؤلفاً كان قد اعتمد عليها فى تصنيف هذا الموجز. ويرجح الدكتور عبد الجليل التميمى أن هذه المراجع قد فقد أغلبها أو لم يعثر عليها بعد.[٥١]

يشتمل الكتاب على تراجم مائتى عالم ممن لم يرد ذكرهم فى كتاب **الديباج** لابن فرحون. وختم أحمد بابا كتاب **الكفاية** بسيرته الذاتية.[٥٢]

ومن رسائل الفقه التي صارت ذات قيمة تاريخية لما تضمنته من آراء فقهية وفتاوى حول بعض المشاكل الاجتماعية رسالتان: الأولى حول تدخين التبغ الذى راج استعماله فى ذلك العصر(٥٣) والثانية حول حكم الإسلام فى امتلاك المسلم للمسلم. ويكفى أن نتعرض للرسالة الثانية ببعض الملاحظات.

تتكون الرسالة الثانية من نحو خمس ورقات وهى بعنوان **الكشف والبيان لأصناف مجلوب السودان** أو **معراج الصعود إلى نيل حكم مجلوب السودان**.(٥٤) وقد كتبها المؤلف رداً على استفسار من أهل توات حول حكم استرقاق الشعوب السودانية فى غرب أفريقيا. وبكلمات أخرى يدور مضمون هذه الرسالة حول وضع الشعوب السودانية فى غرب أفريقيا من الرق: إن كانوا على الإسلام أو ما زالوا على الكفر ومن ثم هل يجوز استرقاقهم.(٥٥) فى رسالته هذه، والمصنفة فى أول القرن السابع عشر قسم الشيخ أحمد بابا السودان إلى مجموعتين أو نوعين: مجموعة يغلب الإسلام عليها وأخرى يغلب الكفر على مواطنيها. وجاء هذا التقسيم عند محاولته تحديد أي هاتين الفئتين يجوز استرقاقها.

وقد كان لكتابة هذه الرسالة فى القرن العاشر أهمية قصوى عندما استند عليها الشيخ عثمان بن فودي (زعيم حركة الجهاد فى شمال نيجيريا) وخليفته محمد بلّو فى تبرير الجهاد على "الكفار" من قبائل الهوسا وغيرهم. ولما كان فحوى هذه الفتوى قد اعتمد أساساً على درجة انتشار الإسلام فى ربوع غرب أفريقيا فى مطلع القرن السابع عشر فإن الاستناد عليها وتطبيقها على مجتمع بلاد الهوسا بعد قرنين من الزمان لا يخلو من غرابة بل قد أثار بعض التحفظات.(٥٦) وبما أنى لا أرغب فى مناقشة هذا الأمر فى تفصيل، يكفى أن ننبه إلى ضرورة تحقيق رسالة **الكشف والبيان لأصناف مجلوب السودان** تحقيقاً علمياً، ودراستها على نسق فقهي تطوري.(٥٧)

وكان أشهر من ترسم خطى أحمد بابا فى كتابة التاريخ وتركا أعمالاً هامة مهمّة هما: القاضى محمود كعتي وعبد الرحمن السعدي وكلاهما قد ارتبط اسمه بمدينة تمبكتو. ولكن ما تركاه من أثر علمي يبعد عن نهج أحمد بابا القائم على تراجم الفقهاء والمفسرين والنحاة، بل يمس التاريخ فى عموميته. وتؤسس مؤلفاتهما مع **نيل الابتهاج بتطريز**

الديباج نواة ما يمكن أن نسميه بمدرسة التاريخ السودانية. هذه المدرسة ارتبطت بنهضة تمبكتو العلمية.

ولد العالم القاضى محمود كعتى بن الحاج المتوكل السوننكى أصلاً التمبكتى موطناً فى عهد أسكيا الحاج محمود ملك سنغى (٨٩٨-٩٣٤هـ/١٤٩٣- ١٥٢٨م) وتوفى عام ١٠٠٢هـ/١٥٩٣م. وترك القاضى كعتى كتاب **تاريخ الفتاش فى أخبار البلدان والجيوش وأكابر الناس ووقائع التكرور وعظائم الأمور وتفريغ أنساب العبيد.**

والكتاب كما يدل عنوانه يعالج مواضيع تاريخية جمة إلا أنه أكثر اهتماماً بتاريخ دولة سنغي وبلاط الأسكيا وبعض مظاهر الحياة الاجتماعية. وقد تعرض إلى ذكر تاريخ دول غرب أفريقيا السابقة لسنغى بصورة مقتضبة. وختم الكعتى الكتاب بالحديث عن تمبكتو وما أصابها من الغزو المراكشى.

ويدل البناء الداخلى للكتاب وتطوره أنه من تآليف عدد من العلماء. والراجح أن القاضى محمود كعتى قد وضع لبنته الأولى وقد أضاف إليه أبناؤه يوسف ومحمد الأمين وإسماعيل، كما مسته يد صهره مختار قومبلى بشئ من التعديل. أما الصورة النهائية للكتاب فيرجح أنها من عمل ابن آخر، يمتاز كمن سبقه من آل كعتى، بالإهتمام بعلم التاريخ. فقد جمع هذه المادة التاريخية وأضاف إليها من المصادر الخطية والشفوية بعد عام ١٠٧٥/٥٤-١٦٥٥. وقد نقل جامعو هذا الكتاب بعض مادته من **نيل الإبتهاج وكفاية المحتاج** لأحمد بابا.(٥٨)

والمؤلف الثانى هو عبد الرحمن بن عبد الله بن عمران بن عامر السعدى ولد عام ١٥٩٦ أى بعد ثلاث سنوات من وفاة الكعتى وينتمى السعدى إلى أسرة سودانية عريقة من فقهاء تمبكتو وقد نهل من معارف بيئته، كما اتيحت له فرصة التعرف على المناطق المجاورة عن كثب عندما التحق ببعض العمل الديوانى وشارك باشا تمبكتو فى رحلات العمل الميدانى.

ألف السعدي كتاب **تاريخ السودان** لما رأى ما أصاب علم التاريخ من اهمال درساً وتأليفاً. ولأهمية ذلك العلم، ولما فيه من معرفة المرء بأخبار وطنه وأسلافه وطبقاتهم وتواريخهم ووفياتهم.(٥٩)

واستهله بالتاريخ القديم لسنغى ثم مالي وتاريخ الطوارق وتمبكتو وجنى. وكـــان تناوله لعلماء تمبكتو مجملاً. ثم تطرق لتاريخ المسجد الجامع ومسجد سونكرى فى تمبكتو. وأفرد فصلاً كاملاً لسنّي على. وقد أهتم المؤلف بتاريخ سنغي فى عهد الأسكيين وفى عهد الباشوات المغاربة وأفرد لتاريخها حيزاً كبيراً من مؤلفه.

عالج الكتاب مواضيع متعددة فى تسلسل تاريخي ولكن دون ربط محكم: فســـرد قوائم بأسماء الملوك والحكام وأورد تراجم للعلماء والفقهاء ووصف بعض المدن والأقاليم التى زارها وأشار إلى الحروبات والصراعات بين أفراد الأسر الحاكمة وينم نهجه علـــى ترسمه لكتب التاريخ الإسلامية، كما تأثر بأحمد بابا نهجاً ومادة.

أكمل السعدي مؤلفه هذا فى الخامس من ذي الحجـــة ١٠٦٣-٢٨/١٠-١٦٥٣، وجعل له ذيلاً بأسماء الحكام من السودانيين منذ بداية العهد المراكشى. وأردفه بذيل أخر، فصل فيه حوادث تاريخ السودان من عام ١٠٦٣ إلى ١٠٦٥ هجرية. وقد الحقت هاتـــان الاضافتان بالكتاب الأساسي وبذلك يكونان البابين السابع والثلاثين والثامن والثلاثين.

وقد استند السعدى فى تصنيف الجزء الأساسي من تاريخ السودان على مصادر سابقة، كما استفاد من المصادر المعاصرة أما الذيلان فكانا نتاج خبرته المباشرة مما سمع ورأى. وتقوم أهمية تاريخ السعدى على أنه مصدر أساسى لتاريخ ســـنغى فـــى عهـــدى الأسكيين والمغاربة.

ولا يخلو كتابا الكعتي والسعدي من بعض مظاهر القصور فى نهج التآليف الذى ورثاه عن بعض كتب التاريخ العربى كنقل الأساطير وعدم التدقيق والتمحيص فى إيـــراد الحقائق، وهو ما يناقض النهج الذى سار عليه أحمد بابا فى تآليفه.[٦٠]

ومع أن هذين الكتابين: **تاريخ الفتاش وتاريخ السودان** يوسعان دائرة التـــاريخ لهذا الجزء من القارة الإفريقية نوعاً وكماً فى القرنين السادس عشر والسابع عشر، إلا أن مؤلف أحمد بابا مع ضيق دائرته وتركيزه على أئمة المالكية فهو خير ما يجسد ما استجد فى منطقة سنغى من ازدهار للثقافة العربية الإسلامية، حتى صار أحمد بابا علماً عليهـــا ونموذجاً لها فى الفقه والتاريخ.

(١) يوسف فضل حسن، **انتشار الإسلام فى أفريقيا**، الخرطوم ١٩٧٩م ص ١٦-١٩؛ عبد الجليل التميمى، "مساهمة أحمد بابا التمبكتى فى الحضارة العربية الإسلامية من خلال كتابة **نيل الابتهاج**، ص ٢٢٩ ؛ ومحمد أحمد الحاج، "الشيخ عثمان بن فودى والحضارة العربية الاسلامية فى الإقليم الشمالى لإقليم نيجيريا الاتحادية"، ص ٣٣٥ - ٣٣٧، فى **ندوة العلماء الأفارقة ومساهمتهم فى الحضارة الاسلامية** (إعداد أحمد إبراهيم دياب) بغداد، ١٩٨٥م.

(2) J.O. Hunwick , " Ahmad Baba and the Morrocan Invasion of the Sudan, 1991, *Journal of the Historical Society of Nigeria, [JHSN]*, 1962, II, No 3 , P 312 .

(٣) عبد الرحمن بن عبد الله السعدي، **تاريخ السودان**، باريس، ١٩٦٤م، ص ص ٢٠ - ٢١.

(٤) محمود كعتي، **تاريخ الفتاش فى أخبار البلدان والجيوش وأكابر الناس**، باريس، ١٩١٣م، ص ص ٥٩ - ٦٠ .

(٥) عبد القادر زبادية، **مملكة سنغاى فى عهد الأسيقيين**، الجزائر، ١٩٧١م، ص ٢٢٧.

(٦) محمود كعتي، **تاريخ الفتاش**، ص ص ١٨٠ - ١٨١ ؛ وعبد القادر زيادية نفس المصدر، ص ١٤١. Hunwick, op. cit, *JHSN*, II, 3, p313?

(٧) أحمد بابا، **كتاب نيل الابتهاج بتطريز الديباج على هامش الديباج المذهب فى اعيان علماء المذهب لابراهيم بن فرحون العميرى**، القاهرة، ١٣٥١هـ، ص ٣٤٣ - ٣٤٤ .

(8) J.O. Hunwick, op. cit, *JHSN*, II, 3, p, 31

(٩) أحمد بابا - **نيل الابتهاج**، ٣٤٠

(١٠) المصدر السابق ص ٢١٨ .

(11) J.O. Hunwick, op. cit, *JHSN*, II, 3, p, 314

(١٢) وقيل ٢١ ذى الحجة ٩٦٠هـ الموافق ٢٨ نوفمبر ١٥٣٥م، أنظر مادة أحمد بابا Ahmad Baba في: *Encyclopedia of Islam*, 1960,1, 279 و**دائرة المعارف الاسلامية**، ج ١ ، ص ٤٥٧ ؛ أنظر أيضاً:

J.O. Hunwick, op. cit, *JHSN*, II, 3, p, 314, foot note 6.

(١٣) محمد عبد الله بن أبي بكر البرتلي، **فتح الشكور فى معرفة أعيان علماء التكرور**، تحقيق محمد ابراهيم الكتاني ومحمد حجى، بيروت، ١٩٨١م، ص ٣١، وكذلك:

J.O. Hunwick, "A new Source for the Biography of Ahmad Baba al – Timbukti 1556 – 1627 *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, *[BSOAS*], 1964, XXV11, 3, p 574.

(14) H.T. Norris, "Sanhajah Scholars of Timbuctoo,1967, *BSOAS,* XXX, 3, p 634.

(15) J.S. Trimingham , *A History of Islam in West Africa*, London, 1962, p.20 – 22 , 41 – 42 ; 'Umar Al – Naqar , *The Pilgrimage Tradition in West Africa*, Khartoum, 1972, pp. 3–4 ; and Hunwick , op. cit, *JHSN* , II, 3, p315 .

(١٦)أحمد بابا، **الابتهاج بتطريز الديباج**، ص ٤ .

(١٧) المصدر السابق ص ١٢ – ١٤ ؛ السعدي، **تاريخ السودان**، ص ص ٤٢– ٤٣.

(١٨)أحمد بابا، **نيل الابتهاج**، ص ٩٤ ؛ السعدي، **تاريخ السودان**، ص٤٣.

(١٩) نسبة إلى قبيلة الونقرا {الوانكورى} وهى فرع من الماندى وتتحدث بالديولة أنظر:

Hunwick, op. cit, *BSOAS*, XXV11, 3, p. 569, foot note, 9.

(٢٠) أحمد بابا، **نيل الابتهاج**، ص ٣٤١ .

(٢١) نفسه، ص ٣٤٢ .

(٢٢) نفسه، ص ٣٤٢ .

(٢٣) عبد الجليل التميمى، مرجع سابق، ص ص ٢٢٩ – ٢٣٠ .

(٢٤) **دائرة المعارف الاسلامية**، الترجمة العربية، مادة أحمد بابا، ج١ ص٤٥٧ .

(٢٥) عبد الجليل التميمى، مرجع سابق، ص ٢٣٠ نقلاً عنه: أحمد بن خالد الناصرى، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، تحقيق جعفر الناصري ومحمد الناصري، الدار البيضاء ١٩٩٥ج ٥ ، ص ٥١٣٠ .

(٢٦) أحمد بابا، مرجع سابق، ص ١١٤ .

(٢٧) انظر تفاصيل هذه الحقبة من حياة أحمد بابا فى:

Hunwick, op. cit, *JHSN*, 1, 3, pp. 316 – 325.

أنظر أيضاً: السعدي، ص ص ١٧٣–١٧٤، ٢١٢، ٢١٨ ؛ والبرتلي، ص ٣٤ .

(٢٨) البرتلي، **فتح الشكور**، ص ص ٣٤ – ٣٥ .

(٢٩) نفسه، ص ٣٧ .

(٣٠) السعدي، **تاريخ السودان**، ص ٣٥.

(٣١) البرتلي، ص ٣٣.

(٣٢) البرتلي، ص ٣٦.

(33) Ahmad Baba, *Encylopedia of Islam*, 1, 1960, p, 280

(34) Hunwick, op. cit, *BSOA,* XXVII, 3, p.570.

(35) Mahamoud A. Zouber, *Ahmad Baba de Tombuctou (1556 – 1627)*, Paris, 1977, pp 88 – 125.

ولم أقف إلا على صفحات قلائل من هذا الكتاب المهمّ.

(٣٦) البرتلي ص ٣٥ – ٧٣ ؛ أنظر أيضاً:

Hunwick, op. cit, *BSOAS*, XXVII, 3, p. 570, 571

(٣٧) أحمد بابا، **نيل الابتهاج**، ص ص ١٣ – ١٤ ؛ عبد الجليل التميمى، نفس المرجـــع، ص٢٣١.

(٣٨) أحمد بابا، **نيل الابتهاج**، ص ص ٥ – ٦.

(٣٩) نفسه، ص ٧ – ١٠ (٢) القاهرة، ١٣٥١هـــ.

(٤٠) نفسه، ص ٣٦١.

(٤١) نفسه، ص ٣٦١.

(٤٢) نفسه، ص ٣٦١ ؛ عبد الجليل التميمي، نفس المرجع، ص ٢٣٢.

(٤٣) أحمد بابا، نفس المصدر، ص ٣٦١.

(٤٤) نفسه، ص ٢١٩.

(٤٥) نفسه، ص ص ٨٨ – ٩٠.

(٤٦) نفسه، ص ٨٨.

(٤٧) نفسه، ص ٧٦.

(٤٨) نفسه، ص ص ١٦ – ١٧.

(٤٩) توجد نسخة فى الخزانة العامة، الرباط، رقم ٢٣٩٠؛ أنظر الشيخ الأمين عوض الله، **العلاقات بين المغرب الأقصى والسودان الغربي**، ص ١٩٥، هامش ٥١ .

(٥٠) نقلاً عن أحمد دياب، "علماء السودان الغربى فى القرنين السادس عشر والسابع عشر"، **ندوة العلماء الأفارقة ومساهماتهم فى الحضارة العربية الاسلامية**، بغداد ١٩٨٥م ص ١٥٤.

(٥١) عبد الجليل التميمي، نفس المرجع، ص ٢٣٢ نقلاً عن:

Mahamoud A. Zouber, op. cit, p. 152.

(52) Hunwick, op. cit, *BSOAS*, XXVII, 3, p. 571

(٥٣) للتوسع فى خلفية هذا الموضوع أنظر المصدر السابق، ص ٥٨٨، هامش ٢٠٠، وعنوان هذه الرسالة **اللمع فى الاشارة لحكم التبغ.**

(٥٤) توجد من هذه المخطوطة ثماني نسخٍ فى مكتبة الرباط، ونسخة فى المكتبة الوطنية بباريس؛ أنظر عبد القادر زيادية، نفس المصدر، ص ١٥٦، هامش رقم ٢ .

(55) Hunwick, op. cit, *BSOAS*, XXV11, 3, p. 588.

(٥٦) الشيخ عثمان بن فودى، **بيان وجوب الهجرة**، تحقيق فتحى حسن المصري، الخرطوم ١٩٧٧م، ص ص ١٣ – ١٥ ، ٩٧ ، وصفحات ٣٥ – ٣٦، ٤٩ – ٥٠ بالإنجليزية من نفس المصدر؛ ترجمة فاطمة الحراك وجون هنويك:

Hunwick, op. cit, *BSOAS*, XXVII, 3, p.570

(٥٧) عرفت مؤخراً، بعد كتابة هذه الورقة بنحو ستة عشر عاماً، بصدور نسخة محققة (باللغتين العربية والإنجليزية) من الكتاب بعنوان ***معراج الصعود: أجوبة أحمد بابا حول الاسترقاق***، تحقيق وترجمة فاطمة الحراق وجون هنويك، منشورات معهد الدراسات الإفريقية، الرباط، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠، وفيه جهد علمي عظيم.

(٥٨) محمود كعتي، **تاريخ الفتاش**، تحقيق هوداس ودلافوس، باريس ١٩١٣م، ص ص١٠-١١، ١٧، ٨٢-٨٣، ٨٥،٩١-٩٣ ، ١١٥ ، ١٧٥ .... إلخ وكذلك مقدمة المحقق بالفرنسية صفحات ٧ – ٩ . أنظر أيضاً:

J.O. Hunwick , " Studies in the Tarikh al – Fattash "*Research Bulletin of Arabic*, Documentation Centre , Institute of African Studies, Ibadan, V , 1969, pp., 57 – 60 , Al- Ka'ti , *Encyclopedia of Islam* , 1V, 754 .

أنظر أيضاً: عبد القادر زيادية، نفس المصدر، ص ص ١٦٠ – ١٦١؛ وأحمد بابا، نفس المصدر، ص ١٥٢ .

(٥٩) السعدي، **تاريخ السودان**، ص ٢ .

(٦٠) المصدر السابق، المقدمة بالفرنسية ص I– XIX ؛ **دائرة المعارف الاسلامية**، الترجمة العربية؛ السعدي، ج١١، ص ص٤١١ – ٤١٢ ؛ أنظر أيضاً: Trimingham , op. cit, p.5؛ وعبد القادر زيادية، نفس المرجع ص ص ١٦٠ – ١٦١ .

II

الشيخ عثمان بن فودي

حركته وأثرها على دعوة المهدية في سودان وادي النيل*

كان لحركة الجهاد التي فجَّرها الشيخ عثمان بن فودي في ديار الهوسا (شمال نيجيريا الحالية) في مطلع القرن التاسع عشر الميلادي أثر فكري، وترويجي، على دعوة محمد أحمد المهدي في سودان وادي النيل. فقد بشرت تلك الحركة بقرب ظهور المهدي المنتظر وشجعت أتباعها على تأييده. وكتب الشيخ عثمان وأخوه عبد الله وابنه محمّد بلّو بضعة مؤلفات حول هذا الموضوع.[1]

جهاد الشيخ عثمان واحد من سلسلة حركات الجهاد التي اجتاحت الجزئين الغربي والأوسط من بلاد السودان بقيادة فقهاء ذوي توجه اصلاحي في القرن التاسع عشر. واشتهر من حركات الجهاد هذه ثلاث حركات: الأولى بقيادة الشيخ عثمان بن فودي (١٧٥٤-١٨١٧م)، والثانية بزعامة سيكو أحمد (ت. ١٨٤٣م) في ماسينا، والثالثة تحت إمرة الحاج عمر تال (ت. ١٨٤٦م) في إمارة البامبرا.[2]

* نشرت هذه الورقة أول مرة في كتاب **الشيخ عثمان بن فودي (دان فودي)**، بحوث الندوة العالمية التي عقدتها جامعة أفريقيا العالمية بالتعاون مع المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة احتفاء بذكراه، الخرطوم ٢٦- ٢٨ جمادي الآخرة ١٤١٦/ ١٩- ٢١ نوفمبر ١٩٩٥، الخرطوم، ١٤١٧/١٩٩٦؛ ص ص ٢٩٠- ٣١٢.

وينتمي هؤلاء المصلحون الثلاثة إلى قبيلة الفولاني (التي تعود جذورها إلى منطقة فوتو تورو). فمنذ القرن الرابع عشر الميلادي خرج بعض الفولاني من موطنهم الأصلي في هجرات دورية بحثاً عن الماء والمرعى لأبقارهم ذات القرون الطويلة. كان أسلاف الشيخ عثمان ممن استقروا شمال نيجيريا في منتصف القرن الخامس عشر. بينما تابعت المجموعات الأخرى هجرتها شرقاً عبر ديار برنو ووداي ودارفور حتى بلغوا سودان وادي النيل.(٣)

في عام ١٨٠٤م أعلن الشيخ عثمان بن فودي الجهاد على حاكم إمارة غوبير، في المقاطعة التي يعيش فيها. وكان هدف الشيخ عثمان وإخوانه محاربة الحكم الجائر الذي تفشى في المنطقة واجتثاث الطغيان، ونشر العدل وتطهير العقيدة الإسلامية مما لحق بها من شوائب، ونشر الإسلام بين الوثنيين. وانتظمت حركة الجهاد باقي إمارات الهوسا السبع، وامتد إلى المناطق المجاورة. وتوّج هذا الجهد عام ١٨٣١م بتأسيس خلافة سوكتو.

وجدت دعوة الشيخ عثمان استجابة من أعراق مختلفة، وانتشرت تعاليمه في المنطقة الممتدة بين نهر النيجر وبحيرة شاد، وما حولها. وشملت "الجماعة"، وهو الاسم الذي عرف به مؤيدو الشيخ عثمان، الهوسا، الفولاني، الكانوري، والطوارق. كان رباط العقيدة الإسلامية هو ما جمع بين هؤلاء المجاهدين وكان التزامهم بتعاليم الشيخ عثمان هو ما ألفّ بينهم. فعند بداية دعوته حث الناس على الاستجابة لداعي الجهاد. ذكّر الشيخ عثمان بن فودي الناس بقرب نهاية العالم، وألفّ في ذلك كتاباً بعنوان **تنبيه الأمة على قرب هجوم أشراط الساعة**. وأورد فيه أن بعض تلك الأشراط قد ظهر كما أخبره النبي صلى الله عليه وسلم. ويقول: "مقصدنا في تنبيههم على قرب هجوم تلك الأشراط حثهم على الاحتياط على أنفسهم بالتوبة قبل أن يحال بينهم وبين تدارك ما فرط منهم". وذكر الشيخ عثمان عشرة شروط رابعها ما ورد في خروج المهدي رضي الله عنه.(٤) ومن مؤلفاته: **القول المختصر في أمر الإمام المنتظر**، و**تنبيه الإفهام على أن المهدي هو الختام، والمهدي المنتظر**.(٥)

وفكرة المهدي أو المنقذ الموعود قديمة في تاريخ الإسلام وكان الشيعة أول من روّج لها حتى صارت ركناً هاماً من أفكارهم، وتبناها من بعدهم المتصوفة، فكتب عنها

محيّ الدين بن عربي (١١٦٥-١٢٤٠) في **الفتوحات المكية** و**عنقاء مغرب**، وفيها أسهب عن المهدي المنتظر، وجعله على هيئة "قطب صوفي".

تأثر علماء السنة بهذه الأفكار، ولكنهم كانوا أكثر إعتدالاً في ما خلصوا إليه، إذ يرون أن المهدي بمثابة المصلح الديني أو المجدد، وربطوا ذلك بما يروى من حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل قرن من يجدد دينها".(٦)

ومع أن لفظ المهدي لم يذكر صراحة في القرآن الكريم فقد ورد في اثنين وثلاثين حديثاً درسها العلامة ابن خلدون (١٣٣٦-٥-١٤٠٦) في مقدمته وذكر ما يأخذه على رواتها، وقال إنها لم ترِد في صحيحي البخاري ومسلم. إلا أنه اعترف بقوة أسانيد بعضها مثل ما رواه الحاكم، قال: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تقوم الساعة حتى تملأ الأرض جوراً وظلماً وعدواناً، ثم يخرج من أهل بيتي رجل يملأها قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً".

ومع ذهاب ابن خلدون إلى ضعف جلِّ هذه الأحاديث يختم نقده بقوله: "أعلم أن المشهور بين الكافة من أهل الإسلام على مر الأعصار أنه لابد في آخر الزمان من ظهور رجل من أهل البيت يؤيد الدين ويظهر العدل ويتبعه المسلمون ويستولي الممالك ويسمى بالمهدي ....".(٧)

وفي عهد الشيخ عثمان كانت فكرة المهدي المنتظر قد سادت بين عامة الناس. ويدل ما اطلعت عليه من مؤلفات الشيخ وأعوانه أنهم كانوا على علم بدقائق هذا الأمر فأعلنوه وروَّجوا له بين أتباعهم ومريديهم وذاعت فكرة قرب ظهور المهدي المنتظر، ودنو قيام الساعة في المنطقة الواقعة بين النيجر وشاد.

ولعل مما يوضح شيوع هذه الأفكار مثالان، أولهما كتاب **تحذير الإخوان من إدعاء المهدية الموعودة في آخر الزمان** للشيخ عثمان بن فودي، وفيه يناقش كثرة الحديث عن دعوى المهدية في زمنه وإضفائها عليه، ويخلص إلى أنه ليس "بالمهدي المنتظر" ونص ذلك بعبارته: "أعلموا أيها الإخوان أنَّ إدعاء المهدية مما ابتلى به الناس قديماً وحديثاً .... اعلموا أيضاً يا إخوان أن خروج المهدي أمر مقطوع به، وأن كونه

شريفاً أمر مقطوع به، وأن كونه من ذرية فاطمة بنت النبي صلى الله عليه وسلم هو الصحيح الذي عليه الجمهور".[٨] ويضيف الشيخ عثمان: "وأعلموا أيضاً يا إخواني بأني لست بالإمام المهدي ولا ادعيت المهدية". وقال: "إنما يسمع ذلك من أفواه الناس وقد بلغت في تحذيرهم من ذلك. وقد صرحت في رد ذلك في تواليفي العربية والعجمية (أي الفولانية والهوساوية) .... وبهذا تعلم أني لست بالإمام المهدي كما يظنه جُهال أحاديث المصطفى صلى الله عليه وسلم. لأن المهدي شريف من أولاد بنته فاطمة رضي الله عنها قطعاً، ولا أعرف ذلك في نفسي ....". وأبان الشيخ عثمان أن للإمام المهدي "أوصافاً وأسراراً لا يتصف بها غيره". وتساءل الشيخ عثمان: "كيف أدعي المهدية وقد ولدت في بلاد السودان في مكان يسمى مرت ؟ ولقد عرف في الأحاديث النبوية أن المهدي يولد بالمدينة".[٩]

ورغم نفي ابن فودي البات لأتباعه إدعائهم له أنه "المهدي المنتظر" وأنه غير مؤهل لتلك الرسالة، فإنه لم ينكر الاعتقاد السائد آنذاك من أن ظهور المهدي وشيك الحدوث. وهذا هو المثال الثاني. والشيخ عثمان أكَّد ذلك واستحث الناس على تأييد دعوة المهدية.[١٠]

وجاء في رسالته للجماعة بالشرق من أن أهل زنفر وكتسينا، وكانو ودورا، أن يردوا عليه فيلقاهم، فلما حان وقت الخريف وأقبلوا أرسل مكانه ابنه محمّد بلّو الذي روى: "وأخبرت الكل بأن الوالد حيّاهم وأمرهم بالمبايعة على السمع والطاعة وإتباع السنة قولاً وفعلاً .... فسمعوا وقبلوا. وأخبرتهم بأنه يبشرهم بأن الله يفتح عليهم البلاد ويمكِّنهم في الأرض .... وأخبرتهم بما بشرهم به من قرب ظهور المهدي وأن جماعة الشيخ طلائعه. ولا ينقض بإذن الله هذا الجهاد حتى يفضي إلى المهدي فسمعوا واستبشروا ....".[١١]

ويبدو أن ربط الشيخ عثمان للجهاد بظهور المهدي ودنو الساعة قد ألهب الحماس الديني في نفوس سكان منطقة النيجر- غرب شاد، وغرس في نفوسهم حب الشهادة ونكران الدنيا الفانية. في ذلك المناخ ظهر بعض من ادّعوا المهدية مثل حمّا الذي أعلن مهديته بين الطوارق، ومع أنه حقق بعض النجاح في أول أمره فقد قضي عليه بتوجيه من الشيخ نفسه. ونجد تفاصيل هذا الخبر في كتاب **تحذير الإخوان**، ومما ذكره

عنه الشيخ عثمان: "العجب أني رأيت رجلاً في العوام يدعي الولاية وقد جاءنا زائراً ولم نتعرض لنهيه عن ادعائه لذلك. ثم جاءنا ثانياً زائراً وهو يدعي المهدية. فنهيناه عن ذلك. فرجع إلى مكانه ولم يرجع عن إدعائه بذلك بل تمادى حتى فشا أمره بين التوارق (الطوارق) فأشكل عليه أمره" ... واستفتوا الشيخ عثمان في ذلك وكان رده أن: "الرجل ليس بمهدي: كونه في مقام العوام ولم يبلغ مقام الطلبة...."[١٢]

كان لمثل هذه الدعاوي الباطلة، واكتمال مراحل الجهاد الأولى بنجاح في نهاية عام ١٨٠٨م، أثر في دفع الشيخ عثمان لمراجعة بعض أقواله. ففي البدء كان الشيخ عثمان، كما أوضحنا، قد خصص بعض مؤلفاته للحديث بإسهاب عن المهدي وقرب ظهوره. وارتبطت تلك المؤلفات وما صحبها من أقوال الشيخ في أذهان كثير من معاصري مرحلة بداية الجهاد بنهاية القرن الثاني عشر الهجري (٥- ١٧٨٦م)، وهو ما يتفق مع فكرة "إمام القرن" الذي سيجدد الدين. وقد أخذ الشيخ عثمان برأي العلامة عبد الرحمن السيوطي (ت. ١٥٠٥م) الذي حدد فيه موعد ظهور المهدي بأحد تاريخين ١٢٠٠هـ / ٥-١٧٨٦م و ١٢٠٤هـ / ٨٩-١٧٩٠م، ونسبة لذيوع كتب عبد الرحمن السيوطي في أواسط بلاد السودان وغربه صار لهذه التواريخ مغزى كبير بين عامة المواطنين وقادتهم.[١٣]

وبما أن فرضيات السيوطي لم تتحقق فقد طرحها الشيخ عثمان جانباً مؤكداً أن الموعد الدقيق لظهور المهدي غير معروف، وجاء في رسالته "تنبيه الفاهم"، أن ما أشار إليه مرات في حلقات الوعظ فيما يختص بقرب ظهور المهدي بني على تفسيره لرأي السيوطي في الأمر. ولكن بعد التحقق يعترف الشيخ بأنه لا يعرف الموعد الصحيح على أي درجة من اليقين.[١٤]

وذكر الشيخ عثمان في كتاب **تنبيه الأمة على قرب هجوم أشراط قيام الساعة** في معرض حديثه عن خروج المهدي (بعد عام ١٢٠٤هـ): "أما أنا فقد أدركت ذلك ولم أر المهدي فحكمت ببطلان ذلك. وقد تقدم أن العلماء رضي الله عنهم، قالوا لم يرو قط حديثاً عن النبي صلى الله عليه وسلم في تعيين وقت وقوع الساعة وفي تعيين أشراطها.

فظهر بهذا أن كل ما يروى في التواليف أو سُمع عن الأفواه .... باطل لا أصل له من الشارع عليه الصلاة والسلام".[١٥]

كان هدف الشيخ عثمان من ذلك تخفيف غلواء التطرف التي ظهرت بين أتباعه وتأكيد موقفه من أنه ليس بالمهدي المنتظر. إلا أنه قبِل ما كان متداولاً من أخبار عن قرب موعد خروج المهدي، فأوصى مؤيديه باتباع المهدي، مؤكداً أن الجهاد لن ينتهي إلى أن يشرع المهدي في مهمته.

نتج عن هذه العلاقة الوثيقة التي تمت بين الجهاد الفولاني "وقرب ظهور المهدي" سلسلة من النبوءات يمكن إجمالها في ظهور المهدي في الشرق. وتكشف بعض الإرهاصات عن خروج المهدي في مكة المكرمة أو في جهة من بحر النيل (في السودان الشرقي). وتروي هذه الأخبار أن ظهوره ستسبقه فترة من الجفاف والمجاعات والفتن والحروب التي تجتاح بلاد المغرب والجزء الغربي والأوسط من بلاد السودان وبناء على ذلك سيهجر سكان تلك البلاد أوطانهم ويهاجرون لمقابلة المهدي ومبايعته. انتشرت هذه النبوءات انتشاراً واسعاً حتى صارت عقيدة فأفضت إلى هجرات جماعية من خلافة سوكتو إلى الحجاز وسودان وادي النيل.

بدأت الهجرة منذ مطلع القرن التاسع عشر وتضاعفت كثافتها في منتصف الثلاثينيات. ولاشك أن الدعوة للهجرة والباعث وراءها أزعج حكام سوكتو لما تسببه تلك الهجرات من نقصان في السكان والأراضي. وكان أول الحكام تصدياً لذلك أمير المؤمنين أبو بكر العتيق بن الشيخ عثمان (٣٧-١٨٤٢) الذي أصدر مرسوماً يعلن فيه أن وقت الهجرة لملاقاة المهدي لم يحن بعد، إذ أنه وبلاده مازالا ينعمان بالخير.[١٦]

ولعل تفاصيل المرسوم أعلاه هو ما ذكر في "وصية إنتقال أهل حوس (الهوسا) إلى النيل من أمير المؤمنين أبي بكر العتيق .... إلى جماعة قند (قوندو)".

"فباعث الرسم، إعلامكم بأن كثيراً من هذه الجماعة عاصروا شيخنا الوالد ولكن شغلتهم الدنيا عن سؤاله عن بعض الأسرار والأمور المستقبلية التي يحلوا لهم أن يسألوا منها .... ومنهم من عاصر أخانا محمد بلّ (بلّو) فغفل أيضاً عن سؤاله .... ولكن نعلمكم بشيء واحد مما أخبرنا الشيخ وهو أن جماعة أهل الرباط الذين نصَّبوه هم الذين ينتقلون

إلى بحر النيل وإلى بلاد الحجاز، هم بعينهم وذريتهم. وهم بقية أمراء الشيخ، وفيهم نوره وبركاته، وهم يجتمعون بالإمام المهدي ويبايعونه ومعهم رايات الشيخ .... ومقامهم عند الله عظيم. وأما من خرج من الرباط ورجع القهقرى إلى محله الأول فلا يعد فيهم لأنه نكص على عقبيه. وكذلك من بقى من أهل القرى .... فلا يصل معهم إلى بحر النيل وإلى بلاد الحجاز وإلى مبايعة المهدي بل أكثرهم يتوجهون إلى بلاد الغرب ويمكثون هناك في بلاد الكفار".[١٧]

وعلى نفس الوتيرة نجد رسالة الأم مريم بنت الشيخ عثمان إلي أمير كنو [كانو] "فالقصد إعلامكم بأن الذين ينتقلون من أرض الهوسا هذه ويزعمون أن الهجرة منها قد آنت ويزعمون أنهم على الصواب .... فإنهم ضالون، ولا دليل لهم ولا مستند .... وقد ذكر الشيخ الوالد أن نهاجر من أرض الهوسا ولم يعيِّن ذلك الوقت .... حتى أنه .... بين لنا طريق الهجرة فقال في ذلك مربع (ثم ذكر أربعة عشر موضعاً)، آخرها .... النيل .... إلا أنه أرَّخ إذا جاء ذلك الوقت لا يخفى عن أحد، بل هو كنار على علم ومن علامات ذلك (قلة) المطر".[١٨]

ومع أن هذه التوجيهات لم تؤد إلى إيقاف فيضان الهجرة إلى الشرق فإن الرسالة الأخيرة تبيِّن الاهتمام الكبير الذي أولاه الشيخ عثمان بن فودي لطريق الهجرة وذلك بتحديد نقاط السير حتى منطقة جبال النوبه.

استمر سيل الهجرات طوال النصف الثاني من القرن التاسع عشر ولعل مما زاد من تدفقه تنامي الفتن والاضطرابات في خلافة سوكتو، وما صاحب ذلك من توغل قوى الاستعمار الأوربي واحكام قبضتها على كثير من الدول الأفريقيسة. اعتبر المترقبون لظهور المهدي مظاهر الاضطراب والتدخل الأوربي في شؤون البلاد الإسلامية من علامات قرب موعد ظهور المهدي.

ومهما يكن من أمر الدوائر الرسمية والخلافة السوكوتية فإن ارث فكرة المهدي تملك أفئدة معظم مواطني المنطقة الواقعة بين النيجر وشاد ومنها انتقل المهاجرون إلى سودان وادي النيل. ولعل من رواد تلك الهجرات علي الكرار جد الخليفة عبد الله، الذي استقر بين التعايشة في جنوب دارفور.

وخير ما يصف المناخ المهدي الغالب على منطقة النيجر- تشاد والمتمثل في الإيمان المطلق بالمهدي ما أكّده حياتو بن سعيد حفيد الشيخ عثمان بن فودي عندما خاطب المهدي معلناً نصرته عام ١٨٨٣م: "قد بايعتك أنا ووالدي وجميع ما تعلق بي قبل ظهورك الحسي وشأننا من شأنك معلوم عندنا سيما وقد أوصانا الشيخ عثمان بن فودي ... بالهجرة إليك ونصرك ومعيتك إذا ظهرت ونحن معك قلباً وقالباً في نصر دين الله وسنة رسوله".(١٩)

لما خرجت جماعة المهاجرين من خلافة سوكتو متجهة نحو الشرق كانوا يقصدون بلاداً تربطهم بها صلات اجتماعية، واقتصادية، وثقافية. فإلى تلك البلاد خرج رواد الهجرات الفولانية منذ القرن الخامس عشر وكانت حركتهم في بلاد السودان، حزام السافنا، الممتد من ساحل البحر الأحمر شرقاً إلى سواحل المحيط الأطلسي غرباً، ومن تخوم الصحراء الكبرى شمالاً إلى الغابات الاستوائية جنوباً. ويقسم الحزام السوداني عادةً إلى محورين: شرقي ويشمل سودان وادي النيل، وغربي ويشمل كل الأراضي الواقعة غرب دارفور. إلا أنني أميل إلى تقسيمه إلى ثلاثة محاور: شرقي وهو ما ذكرناه، وأوسط ويمتد من ودَّاي، عبر كانم، برنو، بلاد الهوسا إلى سنغي، ويتكون المحور الغربي من البلاد الباقية ومن أهم سكانه الفولاني والتكرور. وقد غلب الإسلام على أجزاء كبيرة من هذا الحزام في أوقات مختلفة بين القرن العاشر والخامس عشر. وينتمي قاطنوه عامة إلى مذهب الإمام مالك، وأكثر الطرق الصوفية إنتشاراً في بلاد السودان القادرية (وإليها ينسب الشيخ عثمان بن فودي) وتليها التجانية (التي كان ظهورها متأخراً). وقد ازدهرت في هذه الأقاليم سلسلة من الممالك الإسلامية السودانية. وفيها كانت تعاليم الإسلام هي الغالبة على نظم الحكم والقانون والتعليم؛ وكان الفقهاء المتجولون والمتصوفة يشكلون همزة وصل هامة بين هذه السلطنات.

وكان لبلاد السودان علائق تجارية وثقافية مع شمال أفريقيا وغربي الجزيرة العربية. ويهمنا هنا ما يربط بين المحورين الأوسط والشرقي.

فمن دارفور التي تحتل مركزاً وسطاً بين الإقليمين خرجت ثلاثة طرق رئيسية للقوافل يتجه أولها إلى مصر (عبر درب الأربعين)، وثانيهما إلى طرابلس (عبر فزان)،

بينما يتجه الثالث إلى وداي، وبرنو، وبلاد السودان الغربي ويمتد شرقاً إلى كردفان وسنَّار والحجاز عبر مينائي سواكن ومصوَّع. ويبدو أن الطريق الأخير هو أقدم طرق التجـــارة بين نهري النيجر والنيل، وإلى جانب أهميته التجارية فقد كان مطروقـــاً للحجـــاج، وقـــد عرف فيما بعد (بطريق الحج) أو طريق السودان.[٢٠]

إلى جانب فوائدها الاقتصادية، كان للقوافل التجارية دور كبير في تسهيل حركة الطلاب والعلماء الذين يسافرون في معيتها مما مهد للتواصل الديني والثقافي ويسر تلاقح الأفكار بين المنطقتين المعنيتين. ولاشك أن سيادة المذهب المالكي والتشابه فـــي وســـائل التعليم والمناهج التربوية والكتب الأساسية في الحزام السوداني، بصورة عامة، ساعد على إنتقال المعلمين والطلاب بين إقليم وآخر. وكانت هذه الحركة ذات إتجاهين.[٢١]

مثال ذلك ما رواه ابن ضيف الله أن نحو ألف طالب من التكرور قد انخرطـــوا في خلوة الشيخ القدال.[٢٢] والتكرور أو (التكارنة) اسم مـــرادف للفـــولاني أو (الفلاتـــة) ويستخدم في سودان وادي النيل للإشارة (للغرابة) القادمين من الـــبلاد الواقعـــة غـــرب دارفور، ويشمل هذا الاسم: التكرور، والفولاني، والهوسا، وسكان برنو، ودار برقـــو.[٢٣] ومن أشهر من شقوا طريقهم إلى بلاد السودان الأوسط، وما وراءه، الشيخ أحمد بن محمّد النوبي اليمني القادري المالكي المولود في حلفاية الملوك عام ١٦٣٠م، ودرس في أربجي وسلك الطريق القادري على الشيخ دفع الله بن محمّد العركي. وبعد أن تبحر في المعارف الصوفية، خرج عام ١٦٦٦م في رحلة (عالم متجول) حتى بلغ برنو. وبعد أن مكث فيها ردحاً من الزمن، في صحبة نخبة من العلماء الأجلاء، تابع السير إلى أهيـــر، ثـــم بـــلاد المغرب. وتكشف سيرة الشيخ أحمد اليمني النقاب عن كيفيـــة نقـــل تعـــاليم وممارســـات الطريقة القادرية، المنتشرة في سودان وادي النيل، إلى الغرب. وقد أدى تجـــوال الشـــيخ أحمد إلى ربط مجتمع سودان وادي النيل بمجتمعات حوض شـــاد وأواســـط الصـــحراء الكبرى والمغرب.[٢٤]

كان لانتشار الطريقة القادرية، والتجانية مـــؤخراً، بـــين كثيـــر مـــن مـــواطني المنطقتين المعنيتين دورٌ كبيرٌ في ترسيخ روابط الإخاء بروح لا تعرف موانع عرقيـــة أو حدوداً سياسية.[٢٥]

أدى توسع رقعة الإسلام في بلاد السودان قاطبة إلى تكاثرعدد الحجاج. وبحلول القرن الثامن عشر صار (طريق السودان) هو الخيار الأول للجزء الأكبر من قوافل الحجاج القادمة من بلاد السودان الأوسط. وعند بدايته كان الطريق يتكون من فروع كثيرة أهمها فرعا كاتسينا في ديار الهوسا، وميدوغري في برنو. ويلتقي الفرعان في دارفور قبل دخولهما سودان وادي النيل.(٢٦)

وقد أدت حركة الحجاج المتضاعفة في القرن التاسع عشر، لتدفقهم تحت باعث الهجرة إلى الشرق، إلى التقارب بين سكان بلاد السودان الأوسط والشرقي، وتولّد عن ذلك درجة من التكامل الاجتماعي والثقافي، وفوق ذلك تسببت هجرات الفولاني البطيئة وقوافل الحجاج عبر عقود من الزمان في إقامة مجتمعات من الفولاني والهوسا، والكانميين، والكتوكو والمايا في كل من دارفور وسودان وادي النيل.(٢٧)

لقد أسهبت في عرض مظاهر التواصل بين السودان الشرقي والسودان الأوسط، وكذلك الظروف التي صاحبت قرب ظهور المهدي ومكان خروجه لأن ما بشّر به الشيخ عثمان قد روّج لظهور المهدي وهيأ المناخ المناسب لقبول دعوته.

ولاشك أن أخبار حركة الفولاني، وتعاليم زعيمهم الشيخ عثمان خاصة فيما يتعلق بالمهدي المنتظر، كانت متداولة، على الأقل في الأجزاء الغربية من سودان وادي النيل. و ان تقاطر المهاجرين في (هجرة) بقصد ملاقاة الإمام المهدي ومبايعته؛ كل ذلك قد أسهم في الترويج لفكرة ظهور المهدي وخَلْق جو ملائم لها وعليه يبدو شعب سودان وادي النيل، كان علي استعدادٍ لتقبل دعوة المهدي.

ولد محمّد أحمد بن عبد الله (١٨٤٤-١٨٨٥م) في جزيرة لبب، والتي تعرف بجزيرة الأشراف، بالقرب من دنقله من أسرة ترجع بنسبها إلى السيد الحسن السبط بن الإمام علي بن أبي طالب وأمه فاطمة الزهراء بنت الرسول صلى الله عليه وسلم، وبهذا النسب استوفى أحد الشروط التي رأى الشيخ عثمان بن فودي ضرورة توفرها فيمن يتسربل برداء المهدية.

نشأ محمّد أحمد في جو سوداني تقليدي، فحفظ القرآن ودرس الفقه في مسيد ود عيسى، وأتقن النحو والتوحيد في خلاوي الغبش ببربر، وهناك مالت نفسه إلى التصوف

ونزعت إلى الزهد. وفي أم مَرِّح سلك الطريقة السمّانية على يد زعيمها الشـيخ محمـد شريف نور الدائم، فأقام عنده منقطعاً إلى الصلاة والعبادة وغلب التقشف والنسك عليـه. وبعد سبع سنين من السلوك الصوفي الصارم عيِّن شيخاً وأعطي راية وأذن له في تسليك المريدين والذهاب حيث شاء.

وبعد فترة من العمل في صناعة السفن والتجوال لتسليك المريدين والتعرف على أحوال الناس إنقطع محمّد أحمد إلى العبادة في الجزيرة أبا على النيل الأبيض وهناك شيِّد مسجداً وحفر غاراً يلوذ إليه للعبادة.

ومن الجزيرة أبا قام الشيخ محمّد أحمد بالعديد من الرحلات لأجزاء متفرقة من البلاد، متفقداً لأحوال الناس وداعياً للإصلاح. كان كثير الأمر بالمعروف والنهـي عـن المنكر. فكان ينهى الناس عن المفاسد وتجنب البدع ويدعوهم إلى الحق. كانت تلك بدايـة حركة الإصلاح التي انقشعت بجلاء في معارضته لبعض ممارسات أستاذه محمد شريف نور الدائم في سنة ١٨٧٨م، وإثر خلاف بين الشيخ محمّد أحمد وأستاذه ارتحل إلى منافسه الشيخ القرشي ولد الزين رئيس أحد فروع الطريقة السمّانية، وفي كنف ذلك الموضع ذاع صيته وزاد رفعة في درج الطريقة التي تبوأ زعامتها عند وفاة الشيخ القرشي.(٢٨)

عند نهاية سلطنة الفونج الإسلامية (١٥٠٤-١٨٢١) على يد الجـيش التركـي-المصري، الغازي، فقد المتصوفة المكانة السامية التي كانوا يَتَبَوَّأُونَها عند السلاطين وبين عامة الناس. واحتل مكانهم في العهد الجديد العلماء الرسميون الذين تخـرج جلَّهـم مـن الجامع الأزهر. ومن هؤلاء وجدت الدولة التأييد الرسمي والعون على إدارة البلاد، أمـا الفقراء والعلماء التقليديون فقد كانت وطأة الحكم الأجنبي ذي النزعة الاسـتعمارية ثقيلـة عليهم.(٢٩)

صُدم الشيخ محمّد أحمد، وليد المؤسسة الصوفية، كما صدمت قطاعات كبيـرة من المجتمع السوداني، بغربة النظام التركي المصري، وقسوته وشدة بطشه وما صـاحب ذلك من فساد الإدارة الحكومية، وفداحة الضرائب، وممارسة الرشوة، وانتشـار البـدع، واعتماده على المسيحيين في الوظائف القيادية، وكان الشيخ محمّد أحمد واعياً بالظلم الذي حاق بأبناء جلدته، وكان مشفقاً من ابتعاد الناس عن العقيـدة الحقـة، ومـدركاً لتفشـي

الانحرافات الخلقية. فأخذ بمبدأ الإصلاح الديني سبيلاً لإقامة العدل وخلق مجتمع إسلامي سليم.(٣٠)

كان الشيخ محمّد أحمد نتاج المؤسسة الصوفية الجديدة، المتأثرة بحركة البعث الإسلامي التي ازدهرت في الحرمين الشريفين، وفي نجد إبان نهاية القرن الثامن عشر تكونت حركة الإصلاح من ثلاثة عناصر أو جماعات: الوهابية أو السلفية، مدرسة أهل الحديث، والطرق الصوفية الجديدة. وكانت الجماعتان الأخيرتان وثيقتي الصلة ببعضهما وكانتا تمثلان المجتمع العلمي ذا الصبغة العالمية الذي ازدهر في الحرمين الشريفين، مكة والمدينة.

تنسب الجماعة الأولى للإمام محمّد بن عبد الوهّاب (١٧٠٣-١٧٩٣)، وتعرف عند أصحابها "بالموحدين" نسبة إلى التوحيد بالله، ودعا الإمام محمّد بن عبد الوهّاب إلى العودة الي إصول الدين: القرآن والسنة، وسعى لتحقيق التوحيد وتصحيح العقيدة مما لحق بهما من أدران الشرك والبدع والخرافات.

أما أهل الحديث فأكّدوا ضرورة التشدد والنقد في دراسة أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم، وكان معيارهم في التأكد من صحة الحديث تطابقه مع ما جاء في القرآن الكريم والأحاديث النبوية الصحيحة، وكانوا يسعون أيضاً لرفع المستوى الخُلقي للمجتمع باجتثاث الممارسات السلوكية التي لا تسير على نهج الكتاب والسنة. وكان علماء الحديث، أمثال الشيخ محمّد صالح الفولاني (١٧٥٣-١٨٠٤) والشيخ محمّد حياة السندي المدني، على صلة وثيقة بحركة التصوف وفي نطاقها وضعت أسس الطريقة الصوفية الجديدة. وكان ممن أسهموا في هذا الجهد وتأثروا بجو الإصلاح المتفشي في الحرمين الشيخ مصطفى البكري (١٦٨٩-١٧٤٩) أحد كبار المجددين في الطريقة الخلوتية، وتلميذه الشيخ محمّد عبد الكريم السمّان (١٧١٨-١٧٧٥) مؤسس الطريقة السمّانية، وممن أسهموا في الجهد الإصلاحي بصورة فعّالة الشيخان أحمد بن إدريس (١٧٥٠-١٨٣٠) وأحمد التجاني (١٧٣٨-١٨١٥)، وقد كان لهما أثر كبير على حركة البعث الصوفي التي اجتاحت بلاد السودان.

من الحرمين الشريفين نقل الطلاب السودانيون والحجاج ودعاة الطرق الصوفية تعاليم البعث الصوفي الجديد خلال العقدين الأخيرين من تاريخ سلطنة الفونج الإسلامية، وكان أول الدارسين قدوماً الشيخ أحمد الطيب البشير (١٧٤٢-١٨٣٣) الذي أدخل الطريقة السمَّانية في البلاد، والشيخ محمّد المجذوب الصغير (١٧٩٦-١٨٣٣) حفيد مؤسس الطريقة المجذوبية في السودان، والداعية الصوفي السيد محمّد عثمان الميرغني (١٧٩٣-١٨٥٣) مؤسس الطريقة الختمية في السودان. وقد تتلمذ الشيخان الأخيران على يد الشيخ أحمد بن إدريس. واشتهر أقطاب هذه الطرق بغزارة العلم ووفرة المؤلفات.[٣١] ولاشك أن الجو الإصلاحي الذي غلب على الحجاز ونَجْد قد ألقى ببعض ظلاله على ما كان الشيخ محمّد أحمد يسعى لتحقيقه.[٣٢]

عبَّر الشيخ محمّد أحمد عن الوعي الاجتماعي بالظلم ومظاهر التفسخ الأخلاقي بالدعوة للإصلاح الديني ومحاربة الفساد، ولكن دعوته هذه سرعان ما تمظهرت في فكرة المهدي المنتظر. ولم تكن فكرة "المهدي المنتظر" غريبة على المتصوفة أو عامة الناس في تلك المنطقة، كان الناس وهم في العقد الأخير من القرن الثالث عشر الهجري يتوقعون الخلاص على يد المهدي الذي سمعوا كثيراً بقرب ظهوره.

تشكل وعي محمّد أحمد بفكرة المهدي المنتظر من أدبيات المتصوفة وكتب التاريخ الإسلامي، ومن ما تداولته قطاعات واسعة من الشعب السوداني، وما نقل عن الشيخ عثمان بن فودي والمهاجرين من أواسط بلاد السودان.

ومن كتب المتصوفة، وغيرهم، التي اطَّلع عليها محمّد أحمد مؤلفات الإمام الغزالي، وعبد الوهّاب الشعراني، والشيخ أحمد بن إدريس، وعمر بن الوردي، وشهاب الدين أحمد بن حجر، وابن خلدون، وعبد الكريم السمان، ومحمد علي السنوسي، والشيخ أحمد الطيب البشير، ومحمّد عثمان الميرغني، وغيرهم.[٣٣]

ومن أشهر هؤلاء الكتاب محيّ الدين بن عربي الصوفي العالم الذي أشرنا إليه من قبل؛ وقد أفرد ابن عربي فصلاً خاصاً عن المهدي في **الفتوحات المكية**، ومما جاء فيه: "أعلم أيدنا الله وإياك أن لله خليفة يخرج وقد امتلأت الأرض جوراً وظلماً فيملؤها عدلاً وقسطاً .... من عترة رسول الله صلى الله عليه وسلم من ولد فاطمة (وابنها) الحسن

بن علي بن أبي طالب .... يواطئ اسمه اسم رسول الله .... في الخلق بفتح الخاء وينزل عنه في الخلق بضم الخاء .... وهو أجلى الجبهة أقنى الأنف .... يقسم المـــال بالســـوية ويعدل في الرعية .... يقيم الدين وينفخ الروح في الإسلام .... يرفع المذاهب من الأرض فلا يبقى إلا الدين الخالص .... أعداؤه مقلدة العلماء .... يفرح به عامة المسلمين أكثـــر من خاصتهم، يبايعه العارفون بالله من أهل الحقائق عن شهود وكشف وتعريف إلهي".(٣٤)

ويذكر في موضع آخر: "وأما هو في نفسه فصاحب سبق حق وسياسته مرتبـــة .... ظهور المهدي من أشراط الساعة .... فما يحكم المهدي إلا بما يلقى إليه الملك مـــن عند الله الذي بعثه إليه".(٣٥)

وما وصفه الشيخ ابن عربي يحدد مواصفات المهدي المنتظر ويبيِّن برنامجـــه، ولا غرابة أن يلتزم محمّد أحمد المهدي بكثير مما جاء فيه عند الإفصاح عن دعوته.

ومن الروايات المتداولة حينذاك ما ذكره الشيخ محمّد أحمد من أن أستاذه محمّـــد شريف نور الدائم كان يحدثهم في مجالسه عن كرامات المهدي المنتظر ومقامه.(٣٦)

وذكر الحسن العبّادي أنه سمع في سنة ١٢٩١هـــ: "من أحد الأولياء الصـــالحين أن الإمام المهدي سيخرج في ١٢٩٨هـــ ومن ابتداء دخول هذه الســـنة صـــرت أنتظـــره لأكون من أعوانه وخدامه الصادقين".(٣٧) ومما روي عن القرشي ود الزين، آخر أســـاتذة محمّد أحمد، حول قرب ظهور المهدي قوله: "أديته بنتي وفرسي وأنا موعود أن فرسي ده يركبه المهدي".(٣٨) ونقل عن الشيخ أحمد الطيب البشير، مؤسس الطريقة الســـمَّانية: "أن زوال ملك الأتراك مقرون بظهور المهدي وأنه سيكون من طـــريقتهم". وأشـــار الشـــيخ إبراهيم عبد الدافع إلى قرب ظهور: "العرب حملة الرماح الطـــوال راكبـــين البقـــر مـــع المهدي".(٣٩)

لا شك أن الشيخ محمّد أحمد قد سمع ما يروجه الحجاج والمهاجرون عن قـــرب موعد ظهور المهدي المنتظر في بحر النيل، وعرف ما وجه به الشيخ عثمان بن فـــودي "الجماعة" في خلافة سوكتو ليهبوا إلى لقائه وتأييده.

وخلاصة القول أن فكرة "المهدي المنتظر" كانت مثبتة في الكتب المتداولة بين العلماء والمتصوفة في البلاد، ومعروفة بين الخاصة والعامة من المواطنين خلال الربع الأخير من القرن الثالث عشر للهجرة.

ورغم الإرهاصات والتوقعات التي لازمت فكرة قرب ظهور المهدي ورغم ما تميِّز به الشيخ محمّد أحمد، من علم وخطابة وخلق وصلاح وحماس للقضية الإسلامية وتصوف وزهد وأهلية لقيادة المجتمع، فإنه لم يتعجل الأحداث. وتروي مناشير الدعوة أنه كان قبل توليه لمهام المهدي كان يدعو لإقامة الدين وإصلاح حال العباد. وكان يرقب خروج المهدي ويأمل أن يكون من أتباعه وأعوانه، ويقول: "... مع إني كنت أستبعد ذلك لنفسي وأنتظر المهدي لأكون له عوناً وخادماً لتأييد السنن النبوية".(٤٠)

ويبدو أن عام ١٢٩٧هـ/١٨٧٩م كان عاماً حاسماً في تاريخ محمّد أحمد الصوفي العالم والمصلح الديني وفي مسار فكرة المهدي المنتظر. فحتى ذلك التاريخ كان الاعتدال أغلب على مسيرة محمد أحمد الإصلاحية وكان نهجه لا يتجاوز تنبيه الحكام ورجال الدين على مظاهر الفساد الاجتماعي وابتعاد الناس عن الدين الحق. كان الوعظ والإرشاد قوام ذلك الإصلاح.

في منتصف نفس العام صار نهجه الإصلاحي أكثر ايجابية وجرأة إذ بدأ يعمل لبناء مجتمع ديني تنطبق عليه مقومات مجتمع رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين في منطقة نائية. وقام بزيارة عمل ناجحة لكردفان فقابل رجال الدين أمثال الشيخ إسماعيل الولي (مؤسس الطريقة الإسماعيلية)، والشيخ إسماعيل المنا، وآل الشيخ بدوي أبو صفية؛ ومن الأعيان التقى بالياس باشا أم برير، وقابل كبار التجار الذين كانوا على غير وفاق مع العهد التركي-المصري، وكذلك زعماء القبائل الذين التقاهم في طريق عودته، ووثّق صلته بهم. وتركت تلك الزيارة أثراً حسناً في الأوساط الشعبية، وكانت رحلاته تلك خير سند له لما أفصح عن دعوته.(٤١)

ويروي نعوم شقير: "أن من عادة محمّد أحمد أن يخرج سائحاً مع بعض أصحابه لإنذار الناس بطريقته ودعوتهم إلى الله ثم يعود إلى محل إقامته في أبا. وقد جال جميع البلاد من دنقله إلى سنّار شمالاً وجنوباً، ومن النيل الأزرق إلى كردفان شرقاً

وغرباً، ورأى بعينه وجد الناس خاصتهم وعامتهم على الحكومة وشدة رغبتهم في التخلص منها".[٤٢]

وعندما سمع محمّد أحمد بوفاة شيخه القرشي أسرع الخطى إلى المسلمية لتقديم العزاء، وعند مطلع عام ١٢٩٨هـ/١٨٨٠م ذهب محمّد أحمد في حشد كبير من تلاميذه ومريديه، وهناك شرعوا في تشييِّد قبة فوق قبره. وبينما الناس مشغولون في البناء قدم عليه عبد الله بن محمّد آدم تورشين، حفيد علي الكرار المتقدم ذكره.

ويفصل نعوم شقير هذا الخبر على نحو درامي مفاده: "فلما رأى [عبد الله] محمّد أحمد وقع مغشياً عليه، ولم يفق من غشيته إلا بعد مدة، فلما أفاق عاد فنظر إلى محمّد أحمد وتقدم إلى مصافحته فأغشي عليه مرة ثانية. ثم أفاق وتقدم إلى محمّد أحمد حبواً على الأرض فأخذ يده وشرع يقبلها وهو يرتعد ويبكي"، فسأله محمّد أحمد عن هويته وشأنه ... ورد قائلاً: أنا عبدالله ... من قبيلة التعايشة، البقارة، وقد سمعت بصلاحك في دار الغرب فجئت لآخذ الطريق عنك ... وكان لي أبٌ صالحٌ من أهل الكشف. وقد قال لي قبل وفاته إنك ستقابل المهدي وتكون خليفته.... وقد أخبرني بعلامات المهدي وصفاته فلما وقع نظري عليك رأيت فيك العلامات التي بشرني بها والدي بعينها. فابتهج قلبي لرؤية مهدي الله وخليفة رسوله ...".[٤٣]

وبعد أن بايع الشيخ محمّد أحمد ضيفه عبد الله التعايشي اصطحبه إلى الجزيرة أبا حيث ظل ملازماً له. وسرعان ما كسب عبد الله ثقة شيخه، وتفانى في خدمته حتى صار ساعده الأيمن وموضع سره.

كان علي الكرار، الجد الأكبر لعبد الله، قد هاجر من بلاد الفترى الواقعة بين ودّاي وبرنو في أحد أفواج الهجرة المتجهة شرقاً لمقابلة المهدي المنتظر، وسار في معية حجاج التكرور، ولكن يبدو أن فقره، كحال كثير من قاصدي بيت الله من التكرور، قد اضطره إلى التخلف في ديار التعايشة، فاستقر بينهم وتزوَّج منهم وانتسب إليهم. وهناك اشتهر ابنه محمّد آدم بالصلاح (وضرب الرمل) ونجح الابن عبد الله في الاتصال بالزبير باشا في دارفور في نحو عام ١٨٧٣م، وقال في رسالة منه للزبير باشا: "رأيت في الحلم أنك المهدي المنتظر وأني أحد أتباعك فأخبرني إن كنت مهدي الزمان لأتبعك".[٤٤] فزجره

الزبير ونفى عن نفسه ما زعمه عبد الله. ويبدو أن محاولة كهذه قد تمت مع الشيخ محمد شريف نور الدائم، ولكنها قوبلت بالرفض أيضاً. ويحسن أن نأخذ هاتين الروايتين بالحذر الشديد لأنهما قد رويتا بعد أفول نجم المهدية.(٤٥)

لما اجتاحت ثورة السلطان هارون دارفور خرج عبد الله وأبوه قاصدين الحجاز ولكنهما حطا الرحال في أبي ركبة في ديار الجمع حيث مات محمّد آدم فيها وبقى عبد الله إلى أن جذبته شهرة الشيخ محمّد أحمد.(٤٦)

لم يكن عبد الله عالماً كالشيخ محمّد أحمد، ولا صوفياً يعتلي رأس إحدى الطرق الصوفية في البلاد، ولكنه كان على الراجح عارفاً بالتيارات والروايات الوافدة من خلافة سوكتو منبئة عن قرب ظهور المهدي فوق أرض النيل. وكان ذلك كافياً لأن يدفع عبد الله لتحقيق ما أوصاه به والده، من ضرورة لقاء المهدي.

كان ذلك اللقاء ذا دلالة على محمّد أحمد نفسه، وعاملاً حاسماً في تطور الأحداث، إذ استبشر الشيخ محمّد أحمد بقول عبد الله، ولابد أنه قد دفعه للتفكر في أمر المهدية خاصة وأنه كان مدركاً لما يتبادله الناس عن "الظهور" في أفق الترقب والأمل. ويروي شقير أنه: "منذ ذلك الوقت أخذ محمّد أحمد يبحث عن كنه المهدي وصفاته وعلاماته وما تكون به نصرته ويطبق عليها صفاته".(٤٧)

يبدو أن لقاء عبد الله بالشيخ محمّد أحمد كان بمثابة دفعة نفسية قوية طمأنت محمّد أحمد على صدق ما يراه في نفسه من جدارة وأهلية لتولي رسالة المهدية. كان استعداده الروحي والإصلاحي قد إكتمل وكانت الظروف الموضوعية الغالبة على البلد من تذمر وترقب قد نضجت. ومن حينها بدأت الخطوات الايجابية، لإعلان الأمر، تسير سيراً حثيثاً.

تجلت التباشير الأولى في سلسلة الهواتف تناديه: "يا مهدي الله"، و "مرحباً بالمهدي"، فأعرض عنها الشيخ محمّد أحمد واستعاذ بالله منها ظناً من أنها من فعل الشيطان. ثم أصبحت تلك الخواطر يقيناً عندما لقي الرسول صلى الله عليه وسلم في حضرة (أو حضرات) نبوية، وبلّغه أنه "المهدي المنتظر" وعليه أن يصدع بالأمر.(٤٨)

بعد هذه الهواتف والحضرة النبوية بلغ الإقتناع الداخلي والإيمان التـام بدعوتـه مداه، فأسر المهدي الأمر لخاصته من الفقهاء والأعيان ومشايخ الطريقة السمَّانية، وكـان من أولهم خليفته الأول عبد الله التعايشي، في ربيع الثاني سنة ١٢٩٨هـ/مارس ١٨٨١م، ومن حينها اكتسبت حركة محمّد أحمد الإصلاحية صفة المهدية.

بدأ المهدي مرحلة التعبئة الإيجابية بزيارة لإقليم كردفان ثانية. وفي دار الجِمِـع التقى بإخوة عبد الله التعايشي فبايعوه. وفي الأبيض جدد صلته بالأعيان والزعماء ورجال الدين وأسر لهم قائلاً: "إن الله قد اصطفاه ليطهر البلاد من الظلم والفسـاد ولكـن وقـت ظهوره لم يحن بعد". ثم مر على جبال النوبة، واختار قـدير لتكـون مركـزاً لهجرتـه الأولى.(٤٩)

وفي غرة شعبان ١٢٩٨هـ/ ٢٩ يونيو ١٨٨١م أعلن مهديته وحث الناس على القيام إلى نصرة الدين ودعاهم إلى التجمع في أبا في شهر رمضان بقصد الهجـرة إلـى قدير. وكانت أولى القبائل تأييداً له دغيم، كنانة، الحسنات، الدويحية، العمارنة، والفلاتـة (أو الفولاني). وبعد انتصاراته الحاسمة على جيوش الحكومة في أبا، وقدير، والأبـيض، وشيكان تقاطر المؤيدون في أعداد كبيرة وانتظمت روح الجهاد في البلاد.(٥٠)

عند استيلائه على الأبيض في يناير ١٨٨٣م بدأ المهدي البحث عن حلفاء خارج نطاق السيطرة المصرية فبعث برسائل إلى زعماء "الغروب" أي حوض شـاد والنيجـر. وهذا الاتصال المبكر يعكس صدى التواصل الفكري الذي تجلى في تنبوءات الشيخ عثمان بن فودي. ويبدو من رسائل المهدي وخليفته عبد الله إلى "الغروب" أنهما كانـا يعرفـان الكثير عن أحوال تلك المنطقة وما يعتمل فيها من حركات دينيـة، فقـد كانـا يسـتقيان معلوماتهما من الرسل والحجاج.

بعث المهدي برسائل إلى زعماء وداي وبرنو وسوكتو طالباً منهم النصرة وحاثاً إياهم على الاستجابة لدعوته والهجرة إليه. ولم تؤد تلك الاتصالات إلى رد إيجـابي مـن محمّد يوسف، سلطان وداي (برقو) أو الشيخ بكر حاكم برنو، غير أنه أثارت حالة مـن الإضطراب خاصة في برنو وسوكتو. ووجد نداء المهدي استجابة لدي الكثير من مواطني تلك البلاد.

وفي خلافة سوكتو وجد المهدي تأييداً عظيماً من الشيخ حياتو بن سعيد حفيد السلطان محمّد بلّو بن الشيخ عثمان بن فودي (ت. ١٨٩٩م). كتب المهدي لحياتو من قدير، وكان حياتو قد غادر سوكتو إلى أدمَاوه إثر خلاف بينه وبين أمير المؤمنين عمر بن علي (١٨٨١–١٨٩١) حول ولاية الخلافة، ورحَّب حياتو برسالة المهدي وأعلن نصرته في كلمات لا مراء فيها وبيِّن عزمه على الهجرة للسودان مؤكداً سعادته بالالتزام بما بشَّر به جده الشيخ عثمان من تأييد للمهدي عند ظهوره.[٥١]

عيِّن المهدي حياتو عاملاً على تلك المنطقة ومسئولاً عن الأمور المتعلقة بجماعة سوكتو، كما أمده ببعض المنشورات لتوزيعها على أمراء سوكتو. ولم يجد حياتو تأييداً إلا من جماعات من عامة الناس وأعداد كبيرة من إقليم أدماوه، وإثر ذلك أعلن الجهاد تحت راية المهدي. ورغم أن حياتو نفسه لم يتمكن من الهجرة للمهدي لأسباب يطول ذكرها، إلا أن أعداداً كبيرة من سكان أواسط بلاد السودان استطاعوا، فيما يبدو، الوصول إلى وادي النيل وتلبية نداء المهدي.

وتمكن الشيخ جبريل قايني، أحد أنصار حياتو، من تأسيس دولة مهدية هي دولة بُرْمي (Burmi)، وظلت هذه الدولة صامدة حتى عام ١٩٠٣م عندما اشترك بنوها مع أمير المؤمنين، الطاهر الأول، في مواجهة الجيش البريطاني في معركة بُرمي.[٥٢]

تمثّل محاولات حياتو و أنصاره وغيرهم ممن استجابوا لخطاب الشيخ عثمان بن فودي ولبُّوا نداءات المهدي بالهجرة إليه رد فعل طبيعي للتواصل الفكري الذي كان يسود السودان الشرقي وأواسط بلاد السودان.

في الختام يمكن القول إن الإسلام يشكل حجر الزاوية للتواصل الفكري بين جهاد الشيخ عثمان بن فودي وظهور المهدية في سودان وادي النيل. فقد استقت هاتان الحركتان كثيراً من تعاليمهما من مصادر محدودة ومتداولة في أواسط بلاد السودان وشرقيه. فمع القرآن الكريم والسنة الشريفة كان التصوف وأدبياته محوراً هاماً ومصدراً أساسياً لمعرفة الشيخين عثمان بن فودي ومحمّد أحمد المهدي. كما تأثر المناخ العلمي الذي عاشا فيه في المنطقتين بنتائج حركة الإصلاح والبعث الديني التي اجتاحت أجزاء كبيرة من العالم الإسلامي في القرنين الثامن والتاسع عشر. كان "الفقرا" المتجولون من علماء ومتصوفة،

وكذلك الحجاج الوافدون من بلاد السودان الأوسط والطلاب هم رسل هذا التواصل. بهذا يصبح الأثر "الفولاني" أحد التيارات التي ارتكز عليها الفكر المهدوي في سودان وادي النيل. وهو تيار مهم لأنه ظل ينساب في قوة منذ مطلع القرن التاسع عشر. وقد تزامن انسيابه مع الهجرات الفولانية وترافق مع الحجاج المسلمين عبر "طريق السودان" الذي اتسعت حركة الهجرة فيه، وزاد ترقب المهاجرين للمنقذ كلما اقتربوا من بلوغ نهاية القرن الهجري.

من هذا التداخل الفكري الوافد عبر جسور متعددة يتعذر الحكم القاطع بحجم الأثر الذي تركه خطاب الشيخ عثمان بن فودي. ولكن رواج تعاليمه وتنبوءاته في سودان وادي النيل في الربع الأخير من القرن الثالث عشر الهجري، والوجود الفعلي لأعداد كبيرة من شعوب حوض شاد والنيجر كان لهما دور كبير في حث الشيخ محمّد أحمد المهدي ليفصح عما هيأه الله لإنجازه.(٥٣)

(1) S. Biobaku and M.A. Al-Hajj, "The Mahdiyya and the Niger-Chad Region", in *Islam in Africa*, I.M. Lewis, ed, OUP, London, 1966, pp 427-8.
(2) T.Hodgkin, "Mahadism, Messianism and Marxism in the African Setting", in *Sudan in Africa*, Y.F. Hasan, ed. KUP. Khartoum, 1971, p113.
(3) Yusuf Fadl Hasan, "Some Aspects of the Relationships between Central and Eastren Bilad al-Sudan", *Dirasat Ifriqiyya,* Vol. X, Dec, 1993, p183.

(٤) الشيخ عثمان بن محمد فودي، **تنبيه الأمة على قرب هجوم أشراط الساعة**، مخطوط، جامعة سوكتو ، ص١.

(٥) محمد إبراهيم أبو سليم، **الحركة الفكرية في المهدية**، دار جامعة الخرطوم للنشر، ١٩٧٠، ص ص ٤-٥.

(٦) يوسف فضل حسن، "مسار الدعوة المهدية خارج السودان ١٨٨٢-١٨٩٨م على ضوء رسائل المهدي وخليفته"، **دراسات في تاريخ المهدية**، إشراف د.عمر النقر، دار جامعة الخرطوم للنشر، ١٩٨٣، ص ١٦٧.

(٧) ابن خلدون، عبد الرحمن، **المقدمة من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر**، بيروت، ١٩٦٧م، ص ص ٥٥٥-٦٥٦.

(٨) الشيخ عثمان بن فودي، **تحذير الأخوان من إدعاء المهدية الموعودة في آخر الزمان**، مخطوط، جامعة سوكتو، ص٢.

(٩) المصدر السابق، ص ص٤-٥.

(١٠) لعل من المفيد أن نشير إلى تعليق البروفسير محمد أحمد الحاج عن هذا الأمر، ونصه: "يبدو أن كتابات الشيخ عثمان عن طبيعة المهدية لا تخلو من بعض التناقض، ففي مؤلفاته المكتوبة قبل سقوط الكلو يشدد على الأحاديث النبوية التي تنشد بتعجيل بظهور المهدي وإشراط الساعة نقلاً عن:

M.A. Al- Hajj, *The Mahadist Traditions in Northern Nigeria*, Ph.D. Thesis, ABU, Zaria, 1973, pp. 79-80.

وقد ورد هذا النص في:

Asmau Garba Sa'id, *The Biography of Shaykh Sa'id B. Hayat: The Exiled Royal Prince*, 1923, 59, M.A. Thesis, Bayero University, June, 1983, p.6.

(١١) محمد بلو بن عثمان بن فودي، **اتفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور**، تحقيق Whitting C.E.G، لندن، ١٩٥٩، ص ١٠٥ ؛ ونشرت نسخة أخرى منه برئاسة علي عبد العظيم، القاهرة، ١٩٦٤، ص ١٣٨ ؛ أنظر أيضاً:

Bugajie, Usman Muhammad, *A Comparative Study of the Movment of Uthman Dan Fodio in Early Ninteenth Century Hausa Land and Muhammad Ahmed al- Mahadi in Late Nineteenth Century*, M.A. Thesis, University of Khartoum, 1981, p. 137.

(١٢) ابن فودي، **تحذير الأخوان**، ص ص ٧-٨.

(13) Hodgkin, op. cit, *Sudan in Africa*, p113.

(١٤) ابن فودي، **تنبيه الفاهم**، نقلاً عن:

M.A. Al-Hajj, Hayatu B. Said: "A Revolutionary Mahdist in the Western Sudan", in *Sudan in Africa*, Y.F. Hasan ed, KUP. Khartoum, 1971, pp 129-130.

(١٥) ابن فودي، **تنبيه الأمة على قرب هجوم أشراط الساعة**، ص ١٣. وجاء جزء من هذا الخبر في رسالة ابن فودي، **الخبر الهادي إلى أمور الإمام المهدي**، مخطوط، سوكتو، ص ص ٣-٤.

(16) Al – Hajj, op. cit, *Sudan in Africa*, p. 130

(١٧) أبو بكر العتيق، **وصية انتقال أهل حوس إلى النيل**، مخطوط، جامعة سوكتو.

(١٨) الأم مريم بنت الشيخ عثمان، رسالة الأم مريم بنت الشيخ إلى أمير كانو"، مخطوط من ثلاث صفحات، سوكتو.

(١٩) **دفتر النجومي**، دار الوثائق القومية، الخرطوم، ص ص ٥٨-٥٩.

(20) Yusuf Fadl Hasan, op. cit. *Dirasat Ifriqiyya*, X, p. 186.

(٢١) ابن ضيف الله، محمد النور، **كتاب الطبقات في خصوص الأولياء والعلماء والصالحين والشعراء في السودان**، تحقيق يوسف فضل حسن، دار جامعة الخرطوم للنشر، ١٩٧١م، ص ص١٣٧-١٣٨.

(٢٢) المرجع السابق، ص ٧٣.

(23) J. Levers, "Diversions on a Journey or the Travels Shaykh Ahmad Al–Yamani (1630 – 1712)", *Central Bilad al–Sudan: Tradition and Adaptation*, in Y.F. Hasan and P. Doornbos, Khartoum, 1977, p 218 – 219.

(24) Bugajie, "op – cit", p.131.

(25) Yusuf Fadl Hasan, op. cit. *Dirasat Ifriqiyya*, X, 182 – 3.

(26) R. S. O'Fahey, *State and Society in Dar Fur*, C. Hurst, London, 1980, pp. 4 – 5.

(٢٧) شقير، نعوم، **تاريخ السودان القديم وجغرافيته**، القاهرة، ١٩٠٣م، ج٣ ص ص١١٤-١١٩ ؛ القدال، محمد سعيد، **تاريخ السودان الحديث ١٨٢٠- ١٩٥٥م**، ص ص ١١٦-١١٨ ؛ أبو سليم، مرجع سابق، ص ١٥ ؛ يوسف فضل حسن، **مسار الدعوة المهدية**، ص١٦٩.

(٢٨) يوسف فضل حسن: "لمحات من التصوف في السودان: جذوره وتطوره"، **مؤتمر الدراسات الصوفية في السودان**، جامعة الخرطوم وأخريات، الفترة من ٢٨ إلى ٣٠ أكتوبر ١٩٩٥م، ص ١٣.

(٢٩) القدال، محمد سعيد، مرجع سابق، ص ص ١١٠-١١٢ ؛ يوسف فضل حسن، **مسار الدعوة المهدية**، ص ١٦٨.

(٣٠) يوسف فضل حسن، "لمحات في التصوف"، ص ص١٠-١٣.

(٣١) أبو سليم، محمد إبراهيم، مرجع سابق، ص٨ ؛ مكي، الطيب شبيكة، **السودان والثورة المهدية من موقعة أبا إلى حصار الخرطوم**، دار جامعة الخرطوم للنشر، ١٩٧٨م، ج١، ص ص١٢-١٦.

(٣٢) ابن عربي، محيّ الدين، **الفتوحات المكية**، القاهرة، (د.ت)، ج٣، ص ص٤٢٩-٤٣٣.

(٣٣) المرجع السابق: ج٣/٤٣٢ – ٤٣٣.

(٣٤) أبوسليم، محمد إبراهيم، مرجع سابق، ص ٨.

(٣٥) الحسن سعد العبادي، **الأنوار السنية**، ص ٢٤٦.

(٣٦) شقير، نعوم، مرجع سابق، ج٣، ص١١٩ ؛ القدال، محمد سعيد، مرجع سابق، ١١٩.

(٣٧) الحسن سعد العبادي، مرجع سابق، ص ١١٥.

(٣٨) أبوسليم، محمد إبراهيم، مرجع سابق، ص١٠، نقلاً عن تحقيقات مخطوطة توشكي، ص ٤٤٥.

(٣٩) أبوسليم، محمد إبراهيم، مرجع سابق، ص ص١٦-١٧.

(٤٠) شقير، نعوم، مرجع سابق، ج٣، ص١١٩.

(٤١) المرجع السابق: ج٣/١١٢.

(٤٢) لمصدر السابق ج/٧١-٧٢، وذكرت الدكتورة فيفيان أمينة ياجي نسباً مفصلاً للخليفة عبدالله، كما بينت من أين قدم، فهو عبدالله بن السيد محمد على الكرار بن السيد موسى بن السيد محمد القطبي الواوى، الذى ينتهي نسبه إلى سيدنا الحسين بن الإمام على، سبط رسول الله صلى الله عليه وسلم. وتضيف الدكتورة فيفيان ياجي بأن السيد محمد القطبي الواوى كان شيخاً محترماً عاش في تونس وبها دفن. وقد غادر ابنه السيد موسى، تونس بقصد نشر الإسلام في إفريقيا الشرقية، وقد صحبه في رحلته تلك جميع أفراد أسرته وأتباعه ومريدوه. ولكن هذا المرجع لا يبين الطريق الذي سلكه الشيخ موسى ومن وفد معه، إلى رهيد البردى في ديار التعايشة بدارفور. أنظر:
Viviane Yagi, *le Khalifa Abdullahi, sa vie et sa politique*, Thèse de Doctorate Nouveau Regime, Universite Paul Valery, 1990 pp. 59, 60, 566,567
et 691.

(٤٣) المصدر السابق، ج٣/٧٢؛ أبوسليم، نفس المصدر ص ٦-٧.

(٤٤) المصدر السابق، ص ٧.

(٤٥) شقير نفس المصدر، ٣/١٢٠:

P.M. Holt, *The Mahdist State in The Sudan*, Oxford, 1970, p. 52.

(٤٦) القدال، نفس المصدر، ١٢١.

(٤٧) شقير، نفس المصدر ج/١٢١.

(٤٨) المصدر السابق ج٣/١٢١؛ القدال، نفس المصدر، ص ١٢٣.

(49) P.M. Holt, "The Sudanese Mahdia and the outside World" *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXI, 1958, PP. 285-6, Al Hajj, op.cit in Sudan in Africa, pp. 129-130.

أبوسليم، محمد إبراهيم، منشورات المهدي، ٧٠-٧٥.

(٥٠) Yusuf Fadl Hasan, op.cit. *Dirasat Ifriqiyya* X, p.179 ؛ يوسف فضل حسن، "مسار المهدية"، **دراسات في تاريخ المهدية** ١٧١-١٧٣.

(٥١) أشكر الأستاذين الدكتور الأمين أبو منقه وسراج عبدالكريم بارو على تفضلهما بمدى بمجموعة من المخطوطات من مؤلفات الشيخ عثمان دان فوديو وذويه وكذلك الدكتورة فيفيان ياجي لإرشادى إلى نسب الخليفة عبدالله.

III

ريتشارد هِلّ

مؤرخ العهد التركي المصري في السودان*

نقل لي سعادة السفير البريطاني بالخرطوم السيد ألن قــولتي نبأ وفاة المؤرخ البريطاني الكبير ريتشارد هِلّ الذي مات فــي مدينــة أكسفورد في الحادي والعشرين من شهر مارس عام ١٩٩٥م، عن عمر ناهز الخامسة والتسعين، وكان البروفسير هِلّ قد قضى جلَّ حياته باحثاً ومنقباً في تاريخ السودان الحديث عامة، وتاريخ العهد التركي المصري في السودان خاصة، وقد أثرى البروفسير هِلّ مكتبة التاريخ الســوداني بعشرة مؤلفات تتسم بقدر كبيــر مــن التنــوع والطرافــة والأصــالة والموضوعية، كما تنم مادتها عن تناسق جيد بــين الموهبــة والعمــل الدؤوب. وهذه المؤلفات لا غنى عنها لباحث في تاريخ السودان الحديث إذ تمثل الأساس المصدري المستند على الوثائق والمشــاهدات لتــاريخ سودان القرن التاسع عشر.

* نشرت هذه المقالة أولاً في **صحيفة أخبار اليوم** عام ١٩٩٧، وأعيد نشرها في مجلة **دراسات إفريقيــة**، العدد ١٦، ١٩٩٧/ ١٤١٧، ص ص ١١- ٢٣.

ولد ريتشارد ليزلي هِلّ في الثامن عشر من شهر فبراير ١٩٠١م، في وليتشاير بإنجلترا، وترعرع في نيوزيلندا. وفي عام ١٩٢٧م، استهوته الخدمة المدنية في السودان الإنجليزي – المصري كغيره من خريجي الجامعات البريطانية آنذاك، وكان عمله، إلى حدٍ كبير، حتى عام ١٩٤٥م في مصلحة سكك حديد السودان. وقد هيأت له وظيفته في تلك المؤسسة فرصة طيبة للتنقل في أجزاء كبيرة من البلاد والتعرف على بيئتها وسكانها عن كثب. وكانت تلك المعرفة الميدانية الدقيقة بالسودان، ذي الإمكانيات الخصبة للأبحاث البكر خير عون له فيما كتب من تاريخ وما حقق من مذكرات وأسفار.

دفعه حب الاستطلاع وميله الفطري للدراسات التاريخية أن يهتم بدراسة تاريخ السودان في أوقات فراغه. ولعل ذكر اسمه ضمن أعضاء لجنة تحرير **مجلة السودان في رسائل ومدونات** *Sudan Notes and Records*[1] عام ١٩٣٦ وما يليها مما يؤكد هذا التوجه. وكانت تلك المجلة، التي تصدر باللغة الإنجليزية وتنفرد برعاية الحاكم العام لها تعنى بنشر أشتات من المعارف عن السودان – تجمع بين البحث العلمي والمذكرة والتعليق مما جمعه موظفو الخدمة المدنية من البريطانيين في البلاد. ويغلب على هذه المساهمات التنوع والطرافة فهي خلاصة مشاهدات هؤلاء الموظفين وتجاربهم في العمل الميداني ومجموع ما نقلوه من أخبار وروايات من كبار السودانيين وأوساطهم. ولعل إحدى مساهمات السيد ريتشارد هِلّ العلمية في هذا المنحى مذكرة بعنوان: **طريق سواكن– بربر ١٨٨٥**.

كان مما لفت نظر هِلّ إبَّان سنواته الأولى في السودان عدم وجود بعض المؤلفات الأساسية في المكتبة السودانية مثل مصنفات المؤلفات (الببليوغرافيا) ومعاجم الشخصيات (عدا **طبقات ود ضيف الله** الذي طبع لأول مرة عام١٩٣٠). انصرف هِلّ بكلياته لتحقيق هذا النمط من المؤلفات وغيرها من كتب التاريخ طوال حياته، وكما أبان أحد نعاته في صحيفة الإندبندانت البريطانية *Independent*، فإن ملء تلك الفجوات في أساسيات كتب التاريخ كان يتناسب مع مزاج هِلّ العام ويتوافق مع قدراته، فهو صبور ولا يألوا جهداً في إتقان عمله وقد مكَّنته معرفته الجيدة بعدد من اللغات مثل الفرنسية

والإيطالية والألمانية والعربية والتركية، إضافة للغته الإنجليزية، من دراسة وثائق العهد التركي المصري وما خلَّفه الحكام والرحالة والمغامرون والمستكتشفون من تقارير.

كانت **ببليوغرافية السودان الإنجليزي - المصري منذ أقدم العصور إلى عام ١٩٣٧** أولى إصدارات هِلّ.(٢) والكتاب كما يدل عنوانه يرصد ما كتب عن السودان. وقد بنى هِلّ مصنفه هذا على أساس الموضوع وألحقه بفهارس دقيقة للمؤلفين والمواضيع. ومع أن الكتاب قد بلغ درجة من الشمول إلا أنه لا يخلو من بعض القصور إذ يتعذر على امرئ واحد أن يحيط إحاطة كاملة بكل ما كتب عن السودان. وقد ظلت ببليوغرافية هِلّ هذه مرجعاً هاماً للباحثين، وربما أساس ما تبعها من إصدارات مماثلة.

وبلا شك فإن إنصرافه للدراسات التاريخية قد دفعه للالتحاق بوظيفة محاضرفي التاريخ بمدرسة الآداب بالمدارس العليا (التي سبقت قيام كلية الخرطوم الجامعية عام ١٩٤٥م). وفي عام ١٩٤٩م إنتقل إلى جامعة درم Durham بإنجلترا محاضراً أولاً في تاريخ الشرق الأوسط. وبعد تقاعده في عام ١٩٦٦م عمل أستاذاً زائراً في كلية فريزر بكاليفورنيا ثم كلية عبد الله بايرو بجامعة أحمد بيلو بنيجريا. وفي عام ١٩٧٠م انتقل إلى أكسفورد حيث عاش فيها إلى آخر أيامه. وقد كرَّمته جامعة أكسفورد بمنحه درجة الأستاذية المتميزة كما منحته جامعة درم درجة الدكتوراة الفخرية.

كان أول لقاء لي مع البروفسير هِلّ في مكتبه بجامعة درم عام ١٩٦٤. وكنت في معية الطالب (الآن بروفسير) عبد القادر محمود الذي كان يتخصص في الدراسات المروية في تلك الجامعة. وخلال جلسة ممتعة شرح لي ما يبذلونه من جهد لجمع مذكرات المتقاعدين من كبار الإداريين البريطانيين ممن عملوا في السودان ثم حفظها بطريقة علمية في مكتبة خاصة عرفت بأرشيف السودان في تلك الجامعة. وبعد تناول وجبة العشاء في أحد مقاصف الجامعة سرنا راجلين إلى داره العامرة. كان الجو صحواً والشمس مشرقة كما هو الحال في أيام الصيف، وهناك تناولنا قهوة أعدها بيده، بعد أن حمص بنها وطحنه أمامي على نسق ما يفعل ذووه النيوزلنديون، وكانت آلة الطحن عتيقة تشبه ما عرف في أيام الكشوف والتوسع الأوروبي.

توالت الاتصالات بيننا في بريطانيا والسودان ونيجيريا. وكان آخر لقاء لنا في السودان عندما شارك في مؤتمر الدراسات السودانية الثاني الذي نظّمه معهد الدراسات الإفريقية والآسيوية عام ١٩٨٨م. كما التقيت به في مؤتمر الدراسات السودانية الثالث الذي نظّمته جامعة درم عام ١٩٩١م، وقد أمَّ ذلك اللقاء العلمي معظم المهتمين بالدراسات السودانية في بريطانيا وغرب أوربا والولايات المتحدة والسودان وختم ذلك اللقاء بحفل تكريم خاص أقامته جامعة درم على شرف ابنها الذي أسس إرشيف السودان. وكان مما أسّر به إليّ الأستاذ الجليل أنه حينها كان يضع اللمسات الأخيرة لمؤلفه **الكتيبة السودانية في المكسيك**، أو **فيلق مختار من السود في المكسيك**.

عرف الناس بروفسير هِلّ رجل علم وهب حياته لخدمة تاريخ السودان فأجاد صنعته، مهنة المؤرخ، وأبدع، مما يضعه في مصاف الطبقة الأولى ممن تعرضوا لكتابة تاريخ السودان من الأوربيين في النصف الثاني من القرن العشرين. ويمثل الرواد من هؤلاء المؤرخين، ريتشارد هِلّ، وبيتر هولت، وألن ثيوبولد و ج. ن. ساندرسون، منحى جديداً في كتابة التاريخ قوامها الدراسة الموضوعية والنظرة التحليلية المستندة على الوثائق في إطار وحدة الموضوع. فهم يختلفون عن رجنالد ونجت، وردولف إسلاطن (سلاطين كما يسميه السودانيون) وإبراهيم فوزي، الذين غلبت على مؤلفاتهم الدعاية الاستعمارية المتحيزة، وأعمتهم النظرة المغرضة.

تتمركز إنجازات البروفسير هِلّ في محورين أساسيين: **أولاً** ما ألف من كتب وما حقق وترجم من مخطوطات منفرداً أو متعاوناً مع أحد زملائه، **وثانياً** إنشاؤه لأرشيف السودان بجامعة درم. وسأستعرض هذه المناشط في ترتيب زمني يبيِّن تاريخ إنجازها.

بإصداره **لمعجم سير السودان الإنجليزي المصري** عام ١٩٥١ يكون ريتشارد هِلّ قد حقق ما نذر نفسه لإصداره وهو ملء بعض الفجوات الأساسية في المكتبة السودانية، كانت أولاها مُصنَفي المؤلفات، وثانيتها سير حياة الشخصيات العامة في السودان الإنجليزي المصري. ومع ما لهذا السفر من ريادة وشمول فإن المؤلف لا يدعي الكمال ويقول إننا ما زلنا بعيدين عن مرحلة إصدار معجم سوداني معتمد وموثوق به، وإن مُؤلَفه هذا ليس سوى بديل مؤقت لسد فجوة، ويؤكد أن مسئولية مثل هذا الواجب تقع

على السودانيين وحدهم (وكانت وحدة أبحاث السودان بجامعة الخرطوم قد وضعت خطة لمشروع متكامل لإصدار معجم معتمد، بمعاونة البروفسير عوض عبد الهادي العطا، والبروفسير ميمونة ميرغني حمزة، وكاتب هذه السطور، وكان ذلك في أواخر الستينات، إلا أن إمكانيات الوحدة المالية قد قعدت بها عن تنفيذ ذلك المشروع). ويضع معجم **سير السودان الإنجليزي المصري**، ١٩٥٠، ترجمة لأناس ماتوا قبل عام ١٩٤٨ من السودانيين وغيرهم ممن أسهموا في أحداث السودان أو أثروا عليها. وفي عام ١٩٦٧ صدرت طبعة ثانية ولكن التعديل فيها لا يتجاوز الخمس عشرة صفحة عبارة عن تصويبات وإضافات ألحقت بآخر الكتاب.

أمضى ريتشارد هِلّ عقد الخمسينات في تأسيس إرشيف السودان بجامعة درم. ومثلما وضع البروفسير ب.م.هولت (ومن بعده البروفسير محمد إبراهيم أبو سليم) أساس دار الوثائق المركزية (القومية الآن)، كان لريتشارد هِلّ قصب السبق في خلق مؤسسة مماثلة تعنى بوثائق السودان في بريطانيا، هداه بعد النظر لضرورة جمع الوثائق والمذكرات الخاصة بكبار الإداريين البريطانيين وغيرهم ممن عملوا في السودان في عهد الحكم الثنائي وحفظها في حرز أمين للأجيال المقبلة من الباحثين.

ألزم هِلّ نفسه بتنفيذ هذا المشروع على نحو بلغ درجة الحب والتفاني في إنجازه. كان يخاطب أصحاب المذكرات ويراسل المانحين للوثائق. كان يطلع على تلك الأوراق قبل أن يسجلها أو يصنفها. كان يفعل ذلك دون دعم مالي أو مساعدة تقنية تعينه على النسخ. وتدريجياً كثرت مقتنيات أرشيف السودان وامتلأت خزائنه حتى صار مقصداً للباحثين من البريطانيين والسودانيين وغيرهم.

لعل أهم مؤلفات البروفسير هِلّ هو كتاب **مصر في السودان** الذي صدر عام ١٩٥٩، ويهدف هذا السفر القيم لتوضيح طبيعة ومغزى الاحتلال المصري للسودان والذي بدأ عام ١٨٢١م، وانتهى بقيام الثورة المهدية في سنة ١٨٨١م. كتب هذا الكتاب في وقت ما زالت العلاقات البريطانية المصرية يشوبها الكثير من سوء التفاهم وكانت كتابات الصحفيين والمؤرخين البريطانيين لا تخلو من استخفاف بوجهة النظر المصرية، كما كانوا مشغولين بالدفاع عن ذكرى الجنرال غردون، ولم تفهم وجهة النظر المصرية كما

يبيِّن المؤلف. ومن ثم وصفوا العهد المصري بغلبة التسلط وتفشي الاسـترقاق وانتشـار الفساد (وهذه النظرة تقارب وجهة النظر السودانية في كثير من سـماتها). أمـا الكتـاب المصريون فمالوا إلى استنطاق مصادر التاريخ على نسق وطني: إتهمـوا البريطـانيين بإضعاف الإدارة المصرية حتى ينفردوا بالسيطرة على السودان ويوغندا، وحرمان مصر من حقها الطبيعي فيهما. وكال كل فريق يكيل التهم جزافاً للفريق الآخر ولم يقدم أي مـن الطرفين تقييماً موضوعياً للأداء المصري في السودان.

سعى ريتشارد هِلّ لملء الفراغ الذي نجم عن هذا الخلاف الفكري بين وجهتـي النظر البريطانية والمصرية، وكانت محاولته ناجحة خاصة في سياق تفسير لفظ "التركية" (التي شاع استعمالها بين عامة السودانيين دلالة على ذلك العهد) وربطها بالنظم الإداريـة السائدة في باقي مقاطعات الخلافة العثمانية. ويبدو أن مسعاه هذا قد أثار حفيظـة الإدارة البريطانية في السودان التي لم تكن لتشجع الكتابة عن دور مصر في السودان خاصة وأن العنوان الأصلي لمسودة الكتاب كان مما يبرز هذا الأثر. ونشر الكتاب أخيراً تحت عنوان يغلب عليه شيء من الحياد. ويلاحظ أن **مجلة السودان في رسائل ومدونات** لـم تنشـر مراجعة أو عرضاً لذلك الكتاب كعادتها في تقييم ما ينشر عن السودان.

ويخلص المؤلف إلى أن تأثير مصر على السودان كان كبيراً خاصة في مجـال الإدارة، الذي اعتمدت عليه حكومة العهد الثنائي إلى درجة كبيرة. وتأثر السـودان بمـا تصدره المطابع المصرية من مؤلفات أدبية وكتب إسلامية وفي عهد "التركية" بذرت نوى ما يعرف بـ"سيادة مصر على السودان". ولعل هذا الإرث وما نجم عنه من أدبيات ممـا قوى مسار فكرة وحدة وادي النيل في العشرينات والثلاثينات من القرن العشرين.

بعد تقاعد هِلّ عن العمل في جامعة درم في منتصف الستينات ركَّز أبحاثه علي بعض الأجانب الذين عملوا بالسودان فأبـان دورهـم فـي تـاريخ الـبلاد، وعلاقـاتهم بالسودانيين. وكان أول هذه الجهود كتاب **إسلاطن باشا** الذي صدر عام ١٩٦٥م.(٥) دفعت روح المغامرة رودلف إسلاطن (١٨٥٧-١٩٣٢) ابن أحد الأسر البرجوازية النمسـاوية إلى القارة الإفريقية وهو فتى لم يتجاوز السادسة عشرة من عمره. ففي أكتـوبر ١٨٧٤م كان قد بلغ الخرطوم، وفي ١٨٧٨م عيَّنه الجنرال غردون، حاكم عام السودان، ضـابطاً

في الجيش التركي المصري بالسودان، ولكنه أُسر في أحداث الثورة المهدية، وظل رهين الحبس التحفظي ملازماً لدار الخليفة عبد الله لنحو إحدى عشرة سنة، تظاهر خلالها باعتناق الإسلام وعرف باسم عبد القادر. ولكن ما أن أفلت من الحبس واتصل بالجنرال ونجت الذي كان يعد العدة لغزو السودان، حتى ألَّف كتاب **السيف والنار في السودان** (بالإنجليزية والألمانية) وهو من أسوأ كتب الدعاية التي دبجت عن المهدية. فيه صبَّ إسلاطن جام غضبه على المهدية وخليفتها واتهمه بالتعطش لسفك الدماء. وظلت تلك الروح الناقمة على أنصار المهدي تلازم إسلاطن فترة تقلده لمنصب المفتش العام ١٩٠٠-١٩١٤م. وظل إسلاطن بمثابة المستشار الأول للحاكم العام في شؤون السودان الداخلية حتى اضطر للاستقالة عند نشوب الحرب العالمية الأولى. وتكون هذه الفترة لبّ الدراسة. والكتاب عمل مفيد، اعتمد فيه المؤلف على تجربته الخاصة وعلى وثائق أصلية معاصرة، وهو مشرق العبارة، وقد كتب بنفس هادئ.

شهد عام ١٩٦٥م أيضاً صدور كتاب **النقل في السودان: تاريخ خدمات السكك الحديدية والبحرية والنهرية في جمهورية السودان.**[٦] ولعله من أول الكتب اهتماماً برصد البنيات الأساسية لوسائل النقل الحديثة. وهي دراسة رائدة، قيمة تعني بجوانب جوهرية لتطور الاقتصاد السوداني، كما تتميز بالمعلومة الدقيقة والتحليل الرصين. ويشمل الكتاب نحو ثمانين صورة إيضاحية جيدة تظهر أنماطاً من القاطرات البخارية، والبواخر والورش، ومحطات السكك الحديدية المعروشة. ومن المعلومات الطريفة التي يتضمنها الكتاب طول الخطوط الحديدية في السودان وهي ٤٧٣٠ كيلو متراً. ويضع هذا الطول السودان في المرتبة الرابعة بين الأقطار الإفريقية آنذاك.

ومن أمتع فصول الكتاب الفصل الذي يروي عن تاريخ خطوط الترام في العاصمة القومية وخطوط نقل القطن داخل مشروع الجزيرة وإمتداد المناقل وهي أطول الخطوط الحديدية الخفيفة في أفريقيا.

وفي عام ١٩٧٠م صدر كتاب **على تخوم الإسلام**،[٧] وهو عبارة عن وثيقتين تعنيان بتاريخ الفترة الواقعة بين ١٨٢٢ و ١٨٤٥م، وقد ترجمهما المؤلف من الإيطالية والفرنسية، وقدم لهما بمقدمة ضافية، وكتب حواشيهما الثرة. ولعل هذه الترجمة والتحقيق

وما سبقهما من تقديم من أجود ما قرأت عن تاريخ العهد التركي المصري في السودان.ينتمي كاتبا هاتين الوثيقتين إلى فئة من الأوربيين ممن عيّنهم والي مصر محمد علي باشا إبَّان فترة حكمه الممتدة من عام ١٨٠٥ إلى ١٨٤٨ في خدمة الدولة بالسودان، وفي مَشاريعه الاقتصادية، وبمنتصف الثلاثينات من القرن التاسع عشر زاد عددهم في البلاد، وقد دفعتهم إليها عوامل متباينة، فعمل بعضهم مدربين في الجيش، وانخرط آخرون في السلاح الطبي بينما انصرف بعضهم إلى مجال التجارة وإلى صيد الحيوانات المتوحشة. إلى هذه المجموعة ينتمي كاتبا هاتين الوثيقتين الأول إيطالي والثاني فرنسي، كانا يشغلان وظيفتين متواضعتين، وقد هيأ لهما ذلك فرصة الإختلاط بعامة السودانيين والتعرف على الحياة الاجتماعية عن كثب ورصد بعض سمات الحياة الريفية وبعض القضايا التي لم تكن تلفت أنظار كبار الموظفين: الذين كتبوا عن عادات السودانيين، وغرابة تصرف الحكام الأتراك، وجور زملائهم الأوربيين، وتذبذب قيمة العملة، وأسعار الذرة.

تقدم **الوثيقة الأولى** تاريخاً مفصلاً عن الثورات الهامة التي اجتاحت البلاد إثر العدوان التركي المصري، فتروي عن ثورة رجب ود بشير الغول، وتقدم نبذة عن حياة الفكي الريح راجل طيبة، وتصف ختان البنات، وتبيِّن أهمية مدينة المسلمية، وتسهب في الحديث عن صلف الحكام الأتراك وجبروتهم، وتنتهي بفصل ممتع عن أخلاق السودانيين وعاداتهم وأفكارهم. وتركز الوثيقة الثانية على سجل الأحداث اليومية من ١٨٣٧ إلى ١٨٤٠م، وهي بعنوان **رحلة إلى سنَّار والحجاز**، وتشمل وصفاً الطرق التي سلكها المؤلف، وللحياة في مدينة ود مدني. وتسد الوثيقتان بعض الفجوات في **تاريخ ملوك سنَّار** لأحمد بن الحاج علي وآخرين، إذ تبديان اهتماماً أكثر بعامة الناس وتبرزان ملامح من حياتهم الاجتماعية، كما تعطيان وصفاً حسناً لبعض المدن. بينما يهتم كتاب **تاريخ ملوك سنَّار** بسير الملوك والحكام وما يكتنفها من حروب، وقد أحسن الأستاذ عبد العظيم عكاشة صنعاً بترجمة هذا السفر القيم إلى العربية.

وكان كتاب **فتح حوض النيل: مذكرات أعضاء البعثة الكاثوليكية لإفريقيا الوسطي في الجغرافيا ودراسة السلالات البشرية وعاداتها في السودان ١٨٤٢-**

١٨٨١،[٨] إضافة ممتازة للتوجه العلمي الذي سار عليه هِلّ في تـوفير مـادة وثائقيـة للباحثين. وقد شاركه في هذا الجهد الأب الياس تونيولو وهو ممن عملـوا فـي التبشـير المسيحي من جنوب السودان.

هذه المذكرات تمثل نزراً يسيراً من أكداس من الكتابات التـي خلفهـا أعضـاء البعثات التنصيرية لإفريقيا الوسطي. والتي لم تكتب بهدف علمي محـدد، بـل لتسـاعد المبشرين في أداء مهمتهم. ويمثل جهد هؤلاء المبشرين في الكتابة عن الوضع الجغرافي أو "الإثني" مرحلة إعدادية استكشافية بنى عليها علماء الكشوف جهودهم فـي المراحـل التالية، وكتبت جلّ هذه المذكرات أصلاً بالإيطالية أو الألمانية، وعلى عادة هِلّ تبدأ هـذه المذكرات بمقدمة تاريخية ممتازة كان أولها جهود الفاتيكان لإنشاء بعثة رسولية في أفريقيا الوسطي.

الأوربيون في السودان، ١٨٣٤-١٨٧٨م،[٩] وهو كتاب هِـلّ الثـامن الـذي ترجمه وحققه بالتعاون مع بول سانتي، والكتاب عبارة عن مخطوطـات بـأقلام تجـار ومبشرين وموظفي دولة وغيرهم، قدم هؤلاء النفر من أوربا التي تبوأت مكاناً سامياً فـي المجتمع الدولي بفضل ما حققته من إنجازات في مجال الفكر والنظم السياسية والصناعية والاقتصاد، بفضل هذه الإنجازات، وفي حمى أساطيلها الحربية بدأت أوربا المعتدة بنفسها حركتها التوسعية، فاخترقت أفريقيا. وهذا التفوق الأوربي جعل هؤلاء الكتاب، خاصة من وردت مذكراتهم في الجزء الأخير من الكتاب، يتصورون أنفسهم بأنهم ينتمون لحضـارة تفوق سائر الحضارات، كان الانطباع السائد لدى الواحد من هؤلاء المغامرين البيض في القصص الخيالي، أنه يعيش منفرداً بين السود المتوحشين وأنه واسـع الحيلـة، محسـن، عادل، متسلط ومتفوق دائماً، وممن وصفوا في إطار مماثل ممن جابوا السـودان السـير صموئيل بيكر، و هـ. م. ستانلي إذ كانا شديدي الثقة بتفوقهما. وقد اعتبرهمـا الـبعض رَائدَيْ العهد الاستعماري الذي تلا دولة المهدية. غلبت روح التفوق هذه على مـا كتبـه أصحاب هذه المذكرات.

ينتمي معظم كتاب هذه المذكرات إلى شرائح اجتماعيه ذات جذور متواضـعة، وقليل منهم من ينتمي إلى أسر ذات شأن. كان هدفهم الأول الثراء السريع ولكن ما خلَّفوه

يستحق أن يلتفت إليه لطرافته وتنوعه، فيوميات ريبول Reboul الإنجليزي كانت أقــدم سجل بعثة أرسلت للحصول على حيوانات متوحشة وطيور بريّة لحديقة ريجنت للحيــوان في لندن، كما أن دارنورد ولفيفر الفنيين، كانا أول من قدم وصفاً دقيقــاً لأطــلال مدينــة محمد علي باشا على النيل الأزرق، وكذلك أعطيا شرحاً مسهباً للصلات الهشة التي كانت تسود بين الأتراك والفنيين الأوربيين والسودانيين وهم ينقبون عن الذهب في ديار البرته. وفي موقع آخر يروي جورج ثيبو Georges Thibaut، جامع الحيوانات البريّة، رواية مختلفة عن ثورة الشايقية عام ١٨٤٠، بينما يقدم خير الدين بك تفسيراً جديداً للنهاية غيــر المتوقعة لحكمدارية أحمد باشا الشاملي (أبو ودان). وتعكس مذكرات الأسقف مسايا، الذي عاش في السودان، عن التجارة والحضارة في أفريقيا كثيراً من سمات الفكر السائدة فــي أوربا حينذاك، وتبرز آخر يوميات فيسيري التي سجّلت في منطقة أعالي النيل الأبــيض خير وصف سجّله هاوٍ موهوب للنبات والحيوان في منطقة المستنقعات.

من أكثر فصول الكتاب فائدة التقارير الممتازة التي أرسلها جون بثريك قنصــل بريطانيا في الخرطوم، والتي بدأها بنبذة تاريخية عن بداية دخول الأوربيــين الســودان: كتب عن التجارة، والكشوف الجغرافية، وما يتصل بحياة السكان عامة. واتسمت رســائل أدولف أنطوني لوالدته بالدقة والحيوية، كما شملت إشارات مفصّلة إلى تجــارة الصــادر والوارد في السودان. وتقدم يوميات د.سانتوني وصفاً لحالة البريد الذي يُعنى بالمراسلات الرسمية للحكومة. وتذخر هذه اليوميات والتقارير والرسائل بومضات ناطقة عــن حيــاة المواطنين وأنواع التجارة وبعض العادات الطريفة والممارسات الغريبة عن الأوربيين.

في مجتمع العهد التركي المصري كانت اللغة العربية هي لغة التخاطــب بــين هؤلاء الأوربيين تليها الإيطالية ثم الفرنسية إلى درجة مــا. ونســبة لأن جــلَّ هــؤلاء الأوربيين كانوا لا يصطحبون زوجاتهم الأوربيات إلى السودان فإن بعضهم قد اتخذ مــن حسان الجنوب أو الحبشة زوجات لهم. وكانوا نادراً ما يأخذون أسرهم معهم عند إنتهــاء مهامهم في السودان، ولكن عند إندلاع الثورة المهدية أخذ بعضهم ذويهم معهم إلى مصــر حيث حققوا بعض النجاح مثل موسى ويوسف بيني إذ عمل الأول في شركة قنال السويس

والثاني في سكك الحديد المصرية. أما الأغلبية فقد هرب آباؤهم عنهم وتركوهم فريسة الضياع والفاقة. وقد لاحظ الرحالة أنهم يتسولون في شوارع الخرطوم.

تمثل **مذكرات السودان** لكارل كريستيان جيقلر باشا ١٨٧٣-١٨٨٣م نمطاً أصيلاً من السير الذاتية أعدها مؤلفها لأحفاده بعد خدمة طويلة في السودان،[١٠] وجيقلر ألماني الأصل، ولعل معنى اسمه كما بيَّن مقدم هذه الدراسة "عازف الأوتار"، ومع أن تعليم كارل جيقلر الرسمي لم يتجاوز السنة الأولى من المرحلة الثانوية فقد أسعده الحظ حتى تبوأ أرفع المناصب في السودان. بدأ المؤلف حياته فني ساعات أو "ساعاتي" ثم عاملاً في مصنع لتركيب آليات التلغراف حيث أجاد ذلك الفن وانتقل إلى السودان مهندساً للتلغراف، وبعد خمس سنوات من العمل الجاد، النابع من التقاليد الألمانية القائمة على الولاء للمخدم والإخلاص في العمل، رشحه غردون باشا الحاكم العام نائباً له، وظل يشغل تلك الوظيفة إبَّان عهد رؤوف باشا وعبد القادر حلمي باشا. كان جيقلر قد اكتسب خبرة واسعة متنوعة كمفتش في مرفق الاتصالات التلغرافية ومدير لها، ولكن خبرته في الشؤون العسكرية كانت ضئيلة جداً. عرف جيقلر غردون عن كثب وكان نقده له لطيفاً ولا يخلو من العرفان. ولم تكن صلاته بالجالية الأوربية في الخرطوم حميمة، ولعل سبب ذلك هو سؤالهم له عن أشياء يتعذر عليه تنفيذها.

من المواضيع الشيقة التي عالجها المؤلف: رحلاته في صحبة غردون، أنماط الأوربيين الذين عيَّنهم غردون لمساعدته، الحياة في الخرطوم، الأوربيون في الخرطوم، حكاية لوكاس المؤسفة، مد خط التلغراف إلى دارفور، محمد أحمد المهدي يعلن دعوته، الاستعدادات للدفاع عن الخرطوم، نقد لهكس باشا وزملائه الضباط. ويحتوي الكتاب على قدر طيب من الخُرط المفيدة كخريطة تبين مواضع البريد والبرق في البلاد، كما يتضمن عدداً من اللوحات الممتازة عن جيقلر وبعض زملائه، ولعل من أجودها، وربما أندرها، صورة الشيخ عوض الكريم بك أحمد أبو سن ناظر قبيلة الشكرية، وقد رسمها ريتشارد يوحنا في نحو عام ١٨٨٧م، ومن الشخصيات السودانية التي ورد ذكرها في هذه المذكرات عبد الله دفع الله العوضي، (الخليفة) عبد الله، الشريف أحمد طه، عامر المكاشفي، أحمد بك دفع الله العوضي، الزبير باشا رحمة المنصور.

كتبت المذكرات بلغة سلسة، كما تعطي القارئ خلفية ممتازة للأحداث السياسية الهامة التي غمرت البلاد وقد قدم لها هِلّ بمقدمة جيدة كما تمتاز الهوامش بمعلومات ثرة.

اختتم رتشارد هِلّ جهده العلمي بتأليف سفر بعنوان **فيلق مختار من السود: كتيبة المجندين السودانيين المصريين مع الجيش الفرنسي في المكسيك ١٨٦٣-١٨٦٧، والناجين منها في تاريخ أفريقيا اللاحق.**[١١] صدر هذا الكتاب بمعاونة بيتر هوق عام ١٩٩٥م. وهو تتويج رائع لجهد علمي رفيع، ويتسم الكتاب بدرجة عالية من الطرافة والأصالة، وقد جمعت مادة الكتاب من دور الوثائق المصرية والفرنسية والتركية والمكسيكية، ودعّمها المؤلف بروايات شفوية من السودان، كما زار مواقع المعارك في المكسيك.

هذه قصة الكتيبة السودانية التي سجلت في تفصيل دقيق وعرض رائع لأول مرة. وهي إحدى وقائع العلاقات الإفريقية الأمريكية. ففي ليلة الثامن من يناير ١٨٦٣م أبحر سراً ٤٤٦ ضابطاً وجندياً سودانياً من الإسكندرية إلى المكسيك، بأمر من الخديوي إسماعيل باشا، إستجابة لطلب من صديقه الإمبراطور نابليون الثالث ليخلوا محل جنوده الفرنسيين الذين أهلكتهم الحمى الصفراء في بلاد المكسيك عند سعيهم لتأمين موقع لفرنسا فيها. ولم يخب ظن الفرنسيين في أن الجنود السودانيين يتمتعون بمناعة طيبة، ولكن حميات أخرى قد فتكت بعدد منهم.

كان جلّ هؤلاء الجنود قد جندوا قسراً في الجيش بواسطة ممثلي الإدارة المصرية في السودان، ويشكل هذا النمط من التجنيد بعض أساليب الاسترقاق التي كانت سائدة في ذلك الوقت، إلا أن ولاء هؤلاء الجنود للحكومة والجيش ظل باقياً. وكان الانخراط في خدمة الجيش موضع فخر لهم ما التزمت الحكومة بتهيئة المناخ المناسب لأداء واجبهم، وكان أفراد هذه الكتيبة يدينون بالإسلام ويلتزمون بتأدية شعائره بصورة لفتت نظر القيادة الفرنسية إليهم، بدأ ذلك جلياً في صومهم المتواصل لشهر رمضان وهم يمخرون عباب البحر بين الإسكندرية وفيراكروز. وكان المرضى منهم، وهم في المستشفى، لا يأكلون من الطعام إلا ما أعده زملاؤهم من أفراد الكتيبة السودانية.

مهما يكن رأينا اليوم في مبدأ مشاركة السودانيين في ذلك المجهود الحربي الذي لا مصلحة للبلاد فيه، فإن علاقة الكتيبة السودانية بالقيادة الفرنسية التي تشرف عليهم كانت جيدة جداً، رغم الظروف القاسية التي عاشوا فيها. فالمعسكرات لم تكن مهيأة لاستقبالهم وكانت في شبه عزلة بسبب قلة المترجمين الذين لا يتجاوز عددهم الواحد.

ومع ذلك فإن شيئاً من الإلفة تدعمه بعض المشاعر الإنسانية بدأ يغلب على ذلك الجو. وطوال السنوات الأربع التي أقامها السودانيون في المكسيك لم تدفعهم ظروف الشدة تلك إلى تمرد مما زاد من إعجاب الفرنسيين بهم وتقديرهم لهم كحلفاء في تلك الظروف الكالحة. أدوا مهمتهم بشجاعة وبسالة، وظلت ذكرى تلك المغامرات موضع إعزاز وفخر عند أولئك الجنود عند عودتهم لأوطانهم. إلا أن المكسيكيين اتهموهم بالوحشية وعدم الرحمة.

عند انتهاء خدمة تلك الكتيبة في المكسيك منحتهم الحكومة الفرنسية إجازة ترويح من عناء الحرب لمدة تسعة أيام في باريس كانوا فيها موضع احتفاء الدولة، وقد أثار وجودهم في باريس درجة من الفضول بين أفراد الشعب الذين وصفوهم بأنهم يتحدثون خليطاً من العربية والفارسية والتركية والقبطية، وكان قمة ذلك الاحتفاء إقامة عرض عسكري خاص بهم وسط باريس، شرَّفه الإمبراطور نفسه بوجود قائد الجيش المصري الذي وفد خصيصاً للمشاركة في تلك المناسبة. ومنح الإمبراطور عدداً من أعضاء تلك الكتيبة أوسمة رفيعة على رأسها وسام جوقة الشرف الفرنسية، كما رقوا جميعاً ترقيات استثنائية. ويمثل تعليق فوزي قائد البعثة الفرنسية في المكسيك عن أدائهم مدى إعجاب الفرنسيين بهم، فقال: "ليس هؤلاء جنوداً إنهم ليوث الشَّرَى".

عاد سالماً من تلك المهمة ٣٢١ مقاتلاً من أصل ٤٤٦، قتل عشرون منهم في المعركة، ومات ثمانية وعشرون منهم متأثرين بجراحهم، وفتكت الحميات بأربعةٍ وستين منهم، ولا تشمل هذه التفاصيل من هرب أو تقطعت به الأسباب. وعادت البقية إلى السودان حيث شارك كثير منهم في مناهضة الثورة المهدية.

تدل الدراسة التفصيلية لأسماء هؤلاء المقاتلين أنهم ينتمون إلى الشلك، والدينكا، والنوير، والباريا، والنوبه، والبرنو، وبعض المجموعات العربية مثل دار حامد والشايقية. والكتاب في جملته دراسة ممتعة خاصة السير الذاتية التي ختم بها المؤلفان دراستهما.

لقد حبا الله ريتشارد هِلّ بدماثة الخلق والتواضع الجم وحسن الإصغاء لمحدثيـــه والإلتفات إليهم بكلياته. وكان يستحوذ على اهتمام السامع بما يسرد عليه من قصص شيقة وأخبار ممتعة مما تجود به ذاكرته الموسوعية. ومن خلال تلك الحكايات كان ينفذ إلى لبِّ الأحداث التاريخية والمغزى الذي ترمز إليه. وقد حببته تلك الخصال إلى طلابه وزملائه وأصدقائه.

هذه نظرات خاطفة في أهم بحوث البروفسير ريتشارد هِلّ التي أثرى بها المكتبة السودانية بعد أن جعل دراسة وكتابة تاريخ السودان محور حياته. إننا في السودان خاصة المهتمين منا بالدراسات التاريخية، ندين له بالفضل ونحيي ذكراه بالإجلال.

قائمة بعناوين مؤلفات ريتشارد هِلّ التي أعتمدت عليها في هذه الورقة:

(1) *Sudan Notes and Records*, Khartoum, 1918.

(2) *A Bibliography of the Anglo – Egyptian Sudan, from Earliest Times to 1937*, OUP, 1939, pp. 213.

(3) *A Biographical Dictionary of the Anglo - Egyptian Sudan*, Clarendon Press, Oxford, 1st ed., *1951*, pp. 392. 2nd ed. Frank Cass and Co. ltd., London, 1967, pp 407.

(4) *Egypt in Sudan 1820 – 1881*, OUP, London, 1959, pp. 188.

(5) *Slatin Pasha*, OUP, London, 1965. pp.163.

(6) *Sudan Transport: A History of Railway, Marine and River Services in the Republic of the Sudan*, OUP, London, 1965, pp. 188.

(7) *On the Frontiers of Islam : Two Manuscripts concerning the Sudan under the Turcu – Egyptian Rule , 1822 – 1954* , Oxford , 1970, pp. 234.

(8) Co – edited with Elias Toniolo, *The Opening of the Nile Basin, C. Hurst,* London, 1974, pp. 230.

(9) Co– translated and edited with Paul Santi, *The Europeans in the Sudan, 1834 – 1878*, Oxford, 1980, pp. 250.

(10) *The Sudan Memories of Carl Chistian Giegler Pasha 1878 – 1883*, (translated by Thirza Kuppe), OUP, London, 1984, pp. 231.

(11) Co – edited with Peter Hogg, *A Black Crops d'Elite*, Michigan State University Press, East Lansing, 1995, pp. 214.

IV

الريادة والتفرد

في مؤلفات الدكتور محمد إبراهيم أبوسليم*

رفد الأستاذ الدكتور محمّد إبراهيم أبو سليم، شيخ المؤرخين السودانيين، المكتبة العربية والسودانية بقرابة الثمانين كتاباً وبحثاً، صارت صرحاً علمياً عظيماً يتعذر على الباحثين في تاريخ السودان تجاوز مضمونه. وعلى قمة هذا الصرح تقف مؤلفاته عن المهدية: حقق **الآثار الكاملة للإمام المهدي، ومحررات الخليفة عبدالله، ومحررات عبدالرحمن النجومي**، ومحررات **عثمان دقنة، وسعادة المستهدي بسيرة الإمام المهدي**، وكتب عن **الحركة الفكرية في المهدية، والخصومة في المهدية**، و**الحسن بن سعد العبّادي**، و**الأرض في المهدية، ونصيحة العوام**، و**العلاقة بين الثورتين المهدية والعرابية**، وغيرها من الأسفار الجياد. كل ذلك نتج عن الكم الوثائقي الهائل الذي نظر فيه أبو سليم. وكانت وثائق المهدية هي أساس قراءآته لحركة تاريخ السودان إبّان تلك الحقبة المهمة التي كانت، رغم قصرها، حافلة

---

* قدمت هذه الورقة في النادي النوبي بتاريخ ١٠ فبراير ٢٠٠٥، في حفل تكريم الأستاذ الدكتور محمّد إبراهيم أبو سليم.

بالأحداث الجسام؛ وقد شكَّلت مساهماته عن تلك الفترة أهـــم إضـــافاته لتاريخ السودان.

وامتد عطاؤه الثر ليرفد الفكر السوداني والبحث العلمي فـــي الثقافـــة والأدب، والأرشيف والوثائق، وطرق مجالات جديدة في التاريخ فولج مجال التـــاريخ الاقتصـــادي والفكري، وهي ما يمكن أن نسميه بعلم أصول التاريخ أو الأساس المادي لحركة التاريخ. فكتب عن الأرض وملكيتها وعلاقاتها، وعن الساقية والنخيل، كما كتـــب عـــن الزعمـــاء كالإمام عبد الرحمن المهدي والسيد علي الميرغني؛ ويغلب على كل هذه المؤلفات التنوع، والأصالة، وتبيِّن فكره الموسوعي. وهي، أيضاً، تجسيد للمثابرة والتفاني والاخلاص فـــي البحث العلمي والتقصي الأكاديمي، بحيث تصلح أن تحكى للأجيال القادمة قـــدوة تبتغـــى وأنموذجاً يحتذى. وجلُّ الموضوعات التي ذكرت لم يسبقه عليها باحث؛ فإنتاجه الخصـــب الوافر هذا يتسم بالريادة والتفرد، وهذا ما أنوي إبانته في الصفحات القادمة، فاسمحوا لـــي أن أصطحب معي في هذه الورقة صوت أبي سليم العذب استشهاداً واقتباساً متتبعـــاً فـــي ذلك جزءاً يسيراً من كتاباته.

الساقية:[١] في خضم انتاجه الرفيع القدر الغزير العدد لم ينس أبوسليم بيئته الأولى ومهـــد نشأته في سركمتو، فكتب عن الساقية، يدفعه الحنين كما ذكر وأصداء صوت الساقية يرن في أذنيه، ليحفظ بقاءها الروحي بعدما تلاشى وجودها المادي والفعلي، فهي في ذاكرتـــه، مازالت، مصدر النماء في جروف النيل الضيقة، وهي رمز الخضرة والعطاء، وهي قوام الحياة، وهي التي شكلت بنيتهم الاجتماعية. وتعتبر هذه الدراســـة أول عمـــل أكـــاديمي سوداني يتناول بالبحث والتحليل، والتفكيك والتركيب، أداة الانتاج الأولى والفاعلـــة فـــي المجتمع، ويتناول ما أفرزته من بنى فوقية، فحول الساقية بنى الإنســـان معـــارف شـــتى ومعتقدات جمة منها، على حد تعبير أبوسليم:

"هندسة الساقية وتدابيرها وأسماء أطرافها، وأساليب الري والزراعـــة وتربيـــة الحيوان، ومنها المعتقدات التي نشأت من فرط الالتصاق الوجداني بالساقية والرغبة فـــي المحافظة عليها وعلى الحيوان، ومنها الوجداني الفني المتمثل في الغناء".[٢]

كان غرضه الأول من هذا المؤلف، كما أبان، التدوين، أي "تـدوين المعـارف والمعتقدات، وكل ما يتصل بالساقية حتى تبقى معنا فكراً وإن ذهبت ممارسـة".[٣] وفـي حنايا هذه الموسوعة جمع أبوسليم بين المدون عن الساقية والمروي عنها، كما اعتمد على مشاهداته وملاحظاته وما سجله من أفواه الناس. وقد أحسن أبوسليم صنعاً فـي اختيـار الساقية ودراستها فقد عرفها انسان النوبه في الشمال منذ فاتحة العهد المروي، وكانت هي الأساس في اعمار النوبه وزيادة الرقعة المزروعة فيها، ونشوء العلاقـات الاجتماعيـة، وعلاقات الملكية ورسم درج المكانة الاجتماعية، وبالتالي توفير الظروف المواتية للفعـل الحضاري والتطور التاريخي.

في هذا الكتاب أفصح أبوسليم عن شئ من سيرته الأولى وأيام صباه، ولعله أراد أن يؤرخ لتلك المرحلة من حياته،[٤] فيقول:

"وهناك أمر آخر دفعنا إلى الكتابة، وهو أمر عاطفي. فقد ذهبت ومعي جماعـة من الأصدقاء نزور صديقاً في بيته. فلما بلغنا داره أخبرتنا زوجته بأنه ذهب مع جماعـة آخرين إلى ساقيته ليصلح عطلاً بها. وقد توجهنا إليه فلما بلغنا المكان وقع نظري علـى الساقية، وكانت قد غابت عن عيني سنوات وأوشكت أن تغيب عن ذاكرتي أيضـاً. وقـد أثارني منظرها. ولما اقتربنا منها دارت لأنهم كانوا قد تمكنوا من اصـلاحها ودفعوهـا للدوران فصدر عنها ذلك الصوت العميق الذي عهدت سماعه في صغري. ولما إنسـكب الماء من القادوس وتطاير بعضه على نحو ما كنت أعهد مرتطمـاً بـأطراف الـدولاب وجرى بعضه الآخر في الجدول انتابني شعور غريب. كنت كمن يسمع صوتاً صادراً عن الماضي بكل عمق الماضي وجلاله. وكنت كمن وجد شيئاً كان في صباه وبما كان عليـه أهل المجتمع الذي ذهب وخلف أيامنا هذه. وقد أخذت على نفسي مدفوعاً بهذا الإحسـاس العاطفي وأنا في موضعي ذلك أن أورخ لهذه الآلة وأن أضع عنها كتاباً يكون وصلاً بينها وبين من لا يراها من أبناء الأجيال القادمة ..".[٥]

"وكاتب هذه السطور ينتمي إلى أسرتين ثريتين في الأرض والنخيل بحجم ثراء الملاك في أرض النوبه الضيقة. وكان جدي لأمي يمتلك ساقية مشهورة يشترك فيها مـع أخيه وبعض أقربائه فضلاً عن الجروف وبعض الجزر وفضلاً عن ساقية أخرى في خلاء

ما أظنها دارت يوماً. ولجدي الأكبر من أبي ساقيتان كانتا معمورتين. وقد روى لي بعض الرواة أن أحداهما كانت ضيقة الأرض وأن هذا الجد وأبناءه قد وسعوا من أرضـها بمـا حملوا من طين النهر. وجدي لأبي عمر ساقية جديدة اشترى أرضها من الدولة وقد نقـل إليها طمي النيل على كتفه وكتوف أبنائه وعلى ظهور الحمير حتى اتسعت".(٦)

والكتاب دراسة علمية رصينة ذات سمة موضوعية شملت كل ما يتعلق بالساقية من هندسة، وحرف، وري، وزراعة، وحيوان، ولغة، وتراث شعبي. والكتاب موسـوعة شافية كافية من أي مدخل دخلت به إليها ومن أي زاوية تنظر منها ففيـه ضـالة عـالم اللغويات، فيجد فيها ما يكفيه من معجم المصطلحات المتعلقة بالساقية وأدواتهـا باللغـات النوبية والعربية، وكذا حال الفولكلوري والأنثروبولجي وعالم الميكانيكـا الهيدروليكيـة، وعالم التقنية الوسيطة، وأستاذ الاجتماع والتاريخ. ولو أكتفى أبوسليم بهذا الكتاب وحـده ينهل منه لكفاه لكنه عالم لايهدأ.

كتاب **النخيل**:(٧)

هذا كتاب طريف جاء تحقيقه استجابة لرغبة ابن المؤلف الأستاذ عبـدالرحمن عبدالله، في صحيفة **الرأي العام**. تسلم البروفسير أبوسليم ودار الوثائق القومية مخطـوط الكتاب المكون من ثلاثين كراسة بذل فيها المؤلف جهداً لانجاز هـذا العمـل الضـخم. فالكتاب مفرط الطول، ويغلب النقل على مادتـه مـن أشـتات كتـب التـراث العربـي والإسلامي. وكان تأليف الكتاب لم يبلغ مرحلة المبيضة الأخيرة إذ ورد على شكل أبواب كثيرة الإحالات دون ترتيب نهائي. (٨) وجاء في فاتحة الكتاب :

"أما بعد فيقول الفقير إلى رحمة ربه عبدالله بن أحمد بن يوسف بن أحمد بن سعد الرباطابي نسبة للرباطاب – والقياس رباطي – المقراتي المـالكي. والرباطـاب قبيلـة معروفة يتصل نسبها بسيدنا العباس بن عبدالمطلب. إنني منذ بلغت السنة العاشـرة مـن عمري شرعت في غرس النخيل، واعتنيت بأمره العناية التامة، وجلبت أنواعه النفيسة من أنحاء السودان، فجئت بالودي وبالفسيل، من وادي حلفا وبلاد المحـس وبـلاد السـكوت ودنقله وبلاد الشايقية وبلاد المناصير ومن بلادنا بلاد الرباطاب، ومـن القعـب، وباديـة دنقلا، بل أتيت بتمر من المدينة المنورة به صلى الله عليه وسلم. وغرست نواه وغرسـت

ذلك كله بجزيرة مقرات وبلدة أبي حمد. فهيأ الله لي من أنواعه المختلفة الشئ الكثير وعالجت بأنواع المعالجات، وصبرت على معاناة الزمن الطويل، نحو أربعين سنة، فخولني الله المنعم المتفضل إلى الآن زهاء الألف نخلة أو تزيد تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها وله الحمد والشكر. تعلمت الكثير من علم النخيل لذلك أردت أن أكتب فيه هذا الكتاب ليكون عوناً لمن يرغب في غرسه، ذاكراً فيه كيف يغرس وزمن الغرس وبعض أنواع النخيل وبعض الآيات القرآنية التي ذكر فيها النخيل متعرضاً لذكر الأشجار المذكورة معه والأحاديث النبوية وما جاء في كتب اللغة من أسماء النخيل وما تفرع منه من مسائل فقهية وحكايات أدبية وقصائد طنَّانة وغير ذلك ....".[٩]

فهو كتاب يعجب الزرّاع ويفرح الأدباء ويجد الفقيه فيه بعض الأحكام والمفسر بعض حاجته، وكذلك المحدث لا يخلو منه من فائدة"[١٠]

"ولنا في استطراد الكلام وجر المناسبات أو من دونها أسوة بالجاحظ في كتبه، وأبي الفرج الأصفهاني في أغانيه والدميري في حيوانه، وابن القيّم في كتاب الفوائد. وغيرهم من أرباب الكتابة الذين لا يلتزمون بالمناسبات ولا يتقيدون بقيود، فأعذرني أيها القارئ، وأنظر إلي بعين الرضا التي هي عن كل عيب كليلة".[١١]

أُلف هذا السفر كما تبين خطبة الكتاب على النسق التقليدي فقد سار المؤلف في اعداده على نهج كبار الكتاب والعلماء المسلمين الذين أورد أسماءهم.

وتتكون مادة الكتاب من أربعة محاور: محور يتصل بمادة الآيات والأحاديث والأمثال الواردة في النخيل والتمر؛ ومحور يتصل بمادة النخيل والتمر- ويبدأ هذا المحور بحديث عام عن الزرع وينتهي بكلام عن الساقية والدواليب؛ ومحور يتناول مادة تراثية تتصل بالنخيل في الأدب واللغة والفقه والتاريخ؛ ومحور آخر يأتي استطراداً حسب الموضوع، وفيه الكلام عن القراءات، وجمع الحديث ومصطلحه، والعنب والزيتون والرمان، والأشعار والتراجم، والإبل والخيل والغنم .. إلخ".[١٢]

وكان القاضي عبدالله واسع الاطلاع في اللغة والأدب والفقه والتراث الإسلامي، وكان متمكناً من التصنيف وأصوله؛ "ولمتانة تعليمه في مراحل التعليم المختلفة وكثرة اطلاعه ...، فإن أسلوبه جاء متماسكاً يغري بالقراءة" كما يوضح المحقق.[١٣]

وقد شكى المحقق من الصعاب التي واجهته في تحقيق هذا الكتـــاب، فهـــو وإن اعتمد على نسخة واحدة هي النسخة الأصلية، إذ أن عملية التأليف لم تكن قد اكتملت بعد، وجاء بعض أطراف المخطوط في حالة المسودة، ولايخلو بعضها من اضطراب في النص وأخطاء في الأملاء. وقد استغرق تحقيق الكتاب في مرحلته الأولى ثلاثة أعـــوام وبقـــى الكتاب على يد الطابع سنوات طوال والمحقق يحمل همه ويعاني من تصـــحيح تجـــارب الطبع رديئة الإعداد، وكان ذلك قبل عام ١٩٩٤م حيث لم تكـــن أجهـــزة الحاســـوب قـــد انتشرت بعد.[١٤]

التزم المحقق بأصول التحقيق وأولها المحافظة على مادة المخطوط ونصه على الوجه الذي أراده المؤلف، ولذلك حافظ على الكتاب بكافة استطراداته وأبقـــى الإلحاقـــات والتصويبات والإرشادات التي أدخلها المؤلف تباعاً، وعارض المحقق النصـــوص التـــي نقلها المؤلف مع أصولها في مصادرها الأصلية وبيّن في الهوامش ما اختلـــف. فاكتمـــل تحقيق الكتاب بصورة علمية ممتازة، وقدم له المحقق بمقدمـــة ضـــافية شـــملت تعريفـــاً بالمؤلف والكتاب وأسلوب التحقيق. كان جهد أبوسليم مستوفياً لقواعد التحقيق ويليـــق بـــه كإضافة مهمة للمكتبة العربية. ويعكس هذا السفر عشق المؤلف للنخيل والاحتفاء به، وهو ولع يغلب على المحقق أيضاً وينبع من انحيازه للنخيل والساقية.[١٥]

كتاب **الحركة الفكرية في المهدية:**[١٦]

يمثل هذا الكتاب الجزء الأول من أطروحة أبو سليم لنيل درجة الدكتوراة فـــي جامعة الخرطوم؛ وقد وصف البروفسير هولت هذه الأطروحة بالصرح الشامخ في البحث العلمي.[١٧] ويعطي هذا الكتاب صورة مجملة للحركة الفكرية في عصر المهدية، ونشـــر الكتاب للمرة الأولى في ١٩٧٠م، ثم ظهرت له طبعة جديدة في ١٩٨٩م فكادت أن تُكوّن كتاباً جديداً، بحسب تعبير أبو سليم نفسه، من فرط ما جاء فيها من اضافات وتعـــديلات. وهذا الكتاب هو أول عمل يعنى بالتاريخ الفكري والثقافي للثورة المهدية فـــي شـــئ مـــن التفصيل. وتبيِّن أبواب الكتاب الأربعة مدى الجهد الذي بذله المؤلف لاستخلاص ســـمات الفكر المهدوي واتجاهاته حيث لم يجد من المصادر ما يستند عليه إلا عقله النقدي ورؤيته التحليلية الثاقبة ليكون الأول من نوعه. والكتاب رصين الأسلوب سلس العبـــارة ويحتـــل

موقعاً فريداً في دراسات المهدية إذ يكمل الجوانب السياسية والعسكرية والاقتصادية التـــي طالما انشغل بها المؤرخون؛ والكتاب يفتح آفاقاً جديدة للمؤرخين والطلاب ويفــك أســـر الدراسات التاريخية من أغلال التاريخ السياسي والعسكري وأشجار النسب.

الأرض

كتاب **الفونج والأرض:**[١٨]

الأرض واحدة من الموضوعات المهمة التي استحوذت على اهتمام أبي ســـليم، وهذا الكتاب معالجة علمية رائدة تعتمد على سندات الأرض والوثائق المتصلة بها. وقــد كشفت هذه الوثائق المعروفة بالحجج السلطانية عن الأعراف التي كانت تـــنظم امـــتلاك الأرض وتبيِّن حدود الملكيات الخاصة، وتوضح كيف كـــان ســـلاطين الفـــونج وملـــوك العبداللاّب يتصرفون في الأراضي ويحكمون في المنازعات التي كانت تنشأ بين ملاكها؛ وبكشفه عن تلك الوثائق والاعتماد عليها كمصدر وثائقي قدم البروفسير أبوســـليم خدمـــة جليلة لعلم أصول التاريخ.

كتاب **الأرض في المهدية:**[١٩]

في هذا الكتاب عالج أبوسليم نظام تمليك الأرض واستغلالها من قبـــل الأفـــراد والجماعات والدولة على ضوء الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية السائدة والتي تستلزم تطبيق الشريعة الإسلامية حيناً والأعراف المحلية حيناً آخر.

كتاب **الفور والأرض وثائق تمليك:**[٢٠]

واصل أبوسليم في هذا الكتاب اهتمامه بالدراسات المتعلقة بالأرض وملكيتهـــا، وأوضح صلتها بالوضع السياسي والاجتماعي، وأبان أهمية وثائق التمليك كمصدر وثائقي هام لدراسة التاريخ، ونشر ١٩ وثيقة، كما اشتمل الكتاب على مناقشة لسياســـة ســـلاطين الفور نحو الأرض، واقطاع الحواكير وانتقالها من شخص لآخر، وينتهي الكتاب بفهارس شافية عن الألقاب والوظائف.

تكتسب هذه الكتب الثلاثة أهميتها الفريدة من ريادتها، فهي بحق مثلت في حينها فتحاً جديداً للدراسات التاريخية في السودان، ولعل من أهم فوائدها على البـــاحثين أنهـــا

تساعدهم في التحقق من صحة بعض الروايات الشفوية التي تمثل مصدراً هاماً في تاريخ السلطنات الإسلامية.

كتاب الخصومة في مهدية السودان: كتاب في تاريخ فكرة المهدية إسلامياً وسودانياً:[٢١]

هذا آخر مؤلفات المرحوم أبوسليم، وقد تركه على شكل مسودة في مرحلتها النهائية إلا من الفهارس التي لم يتمكن من مراجعتها، ونشر بجهد من أبنائه وتلاميذه عن مركز أبو سليم للدراسات. وقد أهدى البروفسير أبوسليم كتابه إلى:

" روح الإمام المهدي الذي زرع أعظم ثورات المهدية في ثرى السودان والذي ألهم بعمله الخلاق مادة هذا الكتاب".

و "إلى أرواح الشهداء من الجانبين، من جانب المهدي ومن جانب المعارضين له إذ الكل استشهدوا في سبيل ما يعتقدون، وليتقبلهم الله".[٢٢]

ولعلنا من هذا الإهداء نلمح الموضوعية العلمية والحياد الأكاديمي الذي يتتبعه أبوسليم في هذا الكتاب. والكتاب تتويج رائع لفكر أبي سليم ومؤلفاته عن ثورة الإمام المهدي في السودان؛ وهو امتداد لدراسات أبي سليم في الحركة الفكرية في السودان، وللعالم المجاهد الحسن سعد العبّادي، ولعالم المهدية الحسين إبراهيم زهرا وأعماله؛ بل وأكاد أقول إن الكتاب تتويج لجلِّ جهده العلمي؛ فهو ثمرة ناضجة لحصيلة ممتازة من المعارف المتراكمة والنزعة الأدبية التي صقلتها الكتابة والتجربة.

يقع الكتاب في سفرين: كتاب المهدية،[٢٣] وكتاب الخصومة؛ في الكتاب الأول أرخ لفكرة مهدية السودان، وفي الثاني أرخ للخلاف والخصومة في المهدية وهو موضوع أثار الكثير من الجدل.[٢٤] والكتابان متداخلان فيما يعرضان من منشأ فكرة المهدي واتساعها، ومواقف الفرق الإسلامية كالشيعة والأمامية والزيدية والعباسية وأهل السنة والصوفية والدعاة الذين وصلوا للحكم تحت مظلة المهدية. ويشمل أيضاً آراء ابن خلدون ومحيّ الدين بن عربي، وأثر ذلك على مهدية المهدي السوداني، كما اهتم بالجوانب الخلافية الكثيرة التي تابعت دولة المهدية من معارضة، وقد كان التركيز في الكتاب الثاني على الخصومة.

وفي كلمات موجزة بليغة يلخص أبوسليم أوجه الخصومة في مهدية المهدي:

"قال محمّد أحمد أنه المهدي فانبرى قوم يقولون أن فكرة المهدية لا أصل لها في الدين وأنها خرافة اختلقها طلاب الحكم، وقال قوم أنها حقيقة مؤكدة. والطعن في فكرة المهدية قديم، وفيه كلام كثير. وكان ابن خلدون أكثر وأدق من تكلم في النفي. والمعارضون في السودان لم يركزوا على نفي الفكرة كثيراً لقوة انتشار الفكرة في السودان وتسليم الناس بها. بل وكانت المهدية قد نجحت جماهيرياً ولم تكن ثمة فائدة في الدق على نقطة ميتة.(٢٥)

وقال البعض أن فكرة المهدية ثابتة ولكن محمّد أحمد ليس مؤهلاً لها لأن علامات المهدي لا تنطبق عليه. وقال المهدي أن فكرة المهدي قائمة على أحاديث ثابتة إلا أن أحاديث العلامات مختلقة وضعها المحدثون وأن من شأنها أن تقيد مشيئة الله لأنها تحدد مكاناً وزماناً وظرفاً ورجلاً بأوصاف، والله قادر على أن يرسل المهدي كيفما شاء ووقت ما يريد. وقال إن الأقوال في العلامات مضطربة ومتناقضة ولايمكن أن تكون مشيئة الله على هذا الاضطراب".

يختم أبوسليم مقدمة هذا الكتاب شارحاً مصادره في الأخبار ومنهجه في التحليل ومحتويات الكتاب، وكيف تعرض للمهدي من خارجها ومن داخلها طلباً للحقيقة وتمثلاً بالحيدة، فيقول:(٢٦)

"لقد حاولنا في هذا العرض الذي نسوقه أن نبرز المهدية كما طرحها المهدي، وقد تتبعنا لذلك أخبار المهدية عبر أسفارها واستنطقنا أدبيات المهدي الثرة إلى المدى الذي بلغه اجتهادنا. كذلك تتبعنا أخبار المعارضين للمهدية وجمعنا قدراً من أدبياتهم ونظرنا في هذه الأبيات نظرة فاحصة ليكون عرضنا للخصومة وتقويمها قائمين على النظر الموضوعي الدقيق. وقد أتينا في الكتاب الثاني من السفر بهذه الأدبيات ودراستنا لها. إننا ننظر إلى المهدية من الداخل، نصف دواعيها ومراميها وغاياتها ونرسم هيكل بنائها ونتتبع الجزئيات ونتحسس كل نبض. ولم نقبل أو نرفض، خبراً أو رأياً أو خاطرة إلا بعد نظر وتمحيص. وإنا لنرجو أن نكون قد وفقنا فيما أردنا وصورنا المهدية وما دار حولها على حقيقتها. ومع أن هذه الصورة الحقيقية مهمة كمطلب في حد ذاته فإنها ضرورة بالأكثر عندما نحدد مواقف المؤيدين والمعارضين.(٢٧)

كتاب الإمام عبدالرحمن المهدي:

وهو عبارة عن مداولات النـدوة العلميـة للاحتفـال بالعيـد المئـوي للسـيد عبدالرحمن،[٢٨] وفوق المساهمة في التخطيط لتلك الندوة وتحريـر مـداولاتها، أسـهم أبوسليم بثلاثة بحوث من جملة بحوث الكتاب البالغ عددها ستة وعشرين بحثـاً. البحـث الأول يحمل عنوان "السيد عبدالرحمن وإمامة الأنصار"[٢٩] ويبيِّن الـدور الرائـد للسـيد عبدالرحمن في مرحلة الحكم الثنائي، والحركة الوطنية، والاستقلال. والثاني هو "الإمـام عبدالرحمن والقصيدة المادحة"[٣٠] وهو ما سأتعرض له في شئ من التفصـيل. والثالـث "الإمام عبدالرحمن مرشد مصدري"[٣١] وهو أطول هذه البحوث، واسـتعرض فيـه كـل مظان المعلومة عن السيد عبدالرحمن المهدي في دور الوثـائق فـي السـودان ومصـر وبريطانيا، وما ورد في الصحف وما حوته مكتبته الخاصة. ومن أهم أطراف هذا المرشد ما كتبه الحكام الإنجليز عن السيد الإمام عبدالرحمن وعن المهدية الجديدة. وتعكس هـذه المادة الثرة نشاط السيد عبدالرحمن والمتعاونين معه في مختلف ضروب الأنشطة الدينيـة والاقتصادية. ويختم أبوسليم هذه الدراسة القيمة بقوله:

"إن نشاط السيد ومعاونيه والصرح الذي أقاموه بعَمَد من السياسـة والاقتصـاد والدين والتنظيم الدقيق، والذي اتسع إلى أصقاع السودان البعيدة وما وراءَها إلى مصـر وبريطانيا والحرمين، قد أضحت دراسته ميسورة. وقد أصبح تحت أيدينا هذا القدر الهائل من المصادر بما لم يتم لجماعة أخرى في السودان. لعلنا بهذه الورقة قد أرشدنا إلى مـا يمهد سبيل الدراسة".[٣٢]

ولعل من أمتع وأجود ما جاء في ذلك السفر بحثه بعنوان "الإمـام عبـدالرحمن والقصيدة المادحة"، وهي دراسة رائدة تكشف الجانب الأدبي المتفرد في شخصـية أبـي سليم، كما تظهر لنا جلياً الروح العلمية والبحثية عند الرجل.

يمهد أبوسليم لهذه الدراسة بنبذة تعريفية جيدة لأدب المديح فيقول:

"القصيدة المادحة من أثبت أبواب الشعر العربي وأكثرها تداولاً، وقد أخذت حيزاً كبيراً من ديوان هذا الشعر .... وقد مدح شعراء السودان السلطان وشيخ القبيلة وشيخ الطريقة والعالم والصالح والفارس وكل من ارتفع بسجية، إلا أنهم جعلوا أوسع أبواب المدح في النبي صلى الله عليه وسلم اجلالاً ومحبة وعشقاً واستجارةً وقرباً. ومع القصيدة المادحة ظهر المادح، وهو الذي يطرب بمدح المصطفى أو الأولياء. والمدَّاح أو المادحون من أهل الظرف والأنس فوق الطرب، وهم زينة الحكام وأهل الطريقة، بهم تطرب الأسماع وتجمع القلوب، ويتسع الصيت.(٣٣)

وقد أجاز المهدي للشعراء أن يقولوا الشعر في الجهاد وفي مدح النبي وفي مدحه هو، أي أنه أوقف المديح لغاية دينية سامية، وكان الشعراء يرفعون إليه ما يجودون به أو يلقونه في حضرته .... وسار الخليفة عبدالله على منواله فمدحه الشعراء ومدحوا جهاده ومضاءه، وجاءه المدَّاح يطربون سمعه ويسعدون قلبه .... ومن باب المدح في المهدي مدح الشعراء الخليفة، ومن باب المدح في الجهاد مدحوا الأمراء وبلاء الأنصار في الحرب".(٣٤)

ويصول أبوسليم ويجول في هذا البحث بخفة ورشاقة وبراعة وبلاغة تبذ أقلام أعظم الأدباء، فلا يقنع بملامسة الظواهر بل يخترقها ليفهم ملابساتها ودوافعها ويستخلص القوانين التي تحكمها ويعمل فيها بمعاول التحليل والاستنباط والاستقراء بعقل ثاقب وبصيرة نافذة، وللتدليل على ذلك نقتطف من البحث:

"ثم جاء السيد عبدالرحمن واستوى على عرش المجد، فأقبل عليه الشعراء وقالوا فيه شعراً كثيراً، وأقبل عليه المداح وازدان بهم مجلسه كثيراً، واتسعت وجاهته وعلت..". بلغ عدد الشعراء اثنين وتسعين شاعراً تغنوا بمائة وثلاث وسبعين قصيدة؛ ولعله عدد لم يتأَتَّ لسوداني قبله. وغدا هؤلاء الشعراء أداة السيد لبناء نفوذه واعلاء مكانته والإعلام عنه وعن مشاريعه. وقد جذبت وجاهة السيد وأريحيته الشعراء والمطربين والمداح فأغدق عليهم العطاء وأجزل لهم الهبات. كانوا زينة المجالس مدحوا فأحسنوا المديح، وتغنوا بأمجاد الإسلام والإمام المهدي والإمام عبدالرحمن فأجادوا وأبدعوا. وما كان لهؤلاء الشعراء أن ينجحوا في مسعاهم لولا عناصر ثلاثة: شاعر مجيد، وممدوح يجله المجتمع

ويمجده، وسمت من الخلق أو العمل يصوره الشاعر. "وقد اتفق للسيد عبدالرحمن هذه المقومات الثلاثة: الشاعر، واجلال المجتمع، والسمت المبرز الذي يلهم الشعراء".(٣٥)

ثم يمتطي أبوسليم صهوة التاريخ وهو يستخلص سمات القصائد التي مدحت السيد عبد الرحمن المهدي في تناغم بليغ بين النقد والتاريخ، فيقول:

"وأتت الفرصة للسيد عبدالرحمن للصعود عندما نشبت الحرب العالمية الأولى وأصبح ممن تمالئهم الحكومة لتتقي بهم شر الدعوة التركية للجهاد الإسلامي ضد بريطانيا وحليفاتها، وحليفاً تهدئ به من غائلة المتشددين من أنصار أبيه وسداً تمنع به رياح الثورة المصرية عن السودان وحكومته. وذلك ما أرادته الحكومة، أما هو فقد أراد به شيئاً آخر، أراد كيان الأنصار فأعاده من الشتات ونظمه وجعل منهم قوة اجتماعية هائلة مؤثرة، وأجبر الحكومة والقوى المناوئة له على الاعتراف بهذه القوة والتعامل معها أخذاً وعطاءً بعد أن كانت المهدية نكراً والأبواب أمامها موصدة، وزاد ما عنده من الحكمة وبعد النظر الموروث من مجد أبيه وعبر بالأنصار إلى ظروف العهد الثنائي، وأقام الصرح المالي يؤيد به طموحه، وتعامل مع المجتمع من موضع الوجاهة الاجتماعية فقرب الخريجين وتعامل معهم، وقرب زعماء الطرق وقادة القبائل والعشائر وواءم بينهم وبين سبيله، وقرب الشعراء والمطربين وشجعهم ودعاهم إلى التغني بالوطن وأمجاد التاريخ ليكون محتوى الفن ايجابياً، وقد أطل على المجتمع بهؤلاء الشعراء والمطربين، وجعل منهم أداة لبناء وجاهته ورفع شأنه، وأقبل على مسايرة روح العصر فاستبدل الجبة الأنصارية بلبس عصري وشجع على التعليم المدني، ومد يده بالمال يشجع به على الخير ويسخو به على المحتاج، وقد جعل استقلال السودان هدفه وأودع في روح الأنصار هذه المشيئة وحملهم حُمّالته، وقد بادر فشيد سراية في الحي الشرقي المخصص للأوربيين ليكون الوطني صنواً لهؤلاء العلية مما كان موقع اعجاب أنصاره ومحبيه، وأقام الاحتفالات في المناسبات الدينية واستن مهرجان الزواج في رجب من كل عام مشجعاً على الزواج ومقللاً كلفته.

هذه هي الأمور –أي السمت– التي رفعت من شأنه اجتماعياً وهي الأمور التي أخذت بألباب الشعراء وأصبحت محتوى أشعارهم".(٣٦)

كتاب في طريق أهل الله والسير به ساهل:(٣٧)

ألف هذا الكتاب الشيخ (المجذوب)، اسماعيل بن الشيخ مكي الدَّقلاشي، المشهور بصاحب الربابة. والكتاب مساهمة مهمة في تاريخ الثقافة في عصر الفونج، وهو كتاب صغير الحجم إذ يقع في ٣٠ صفحة، ويشمل ثمانية عشر باباً وخطبة وخاتمة صغيرة. وقد أحسن أبوسليم صنعاً بتحقيق هذا السفر القيم والتقديم له بمقدمة ضافية، في نحو ٤٠ صفحة، ناقش فيها الجو الصوفي الغالب على مجتمع الفونج. وتبدأ المقدمة بتمهيد جيد عن الهزات السياسية والاجتماعية التي اكتنفت البلاد منذ عهد سلطنة الفونج والعهد التركي والثورة المهدية، وأثر ذلك على الحراك السكاني مما أدى لضياع غالب التراث السوداني العلمي والأدبي ونسيان كثير مما بقى.(٣٨) ويشكو أبوسليم مدير دار الوثائق القومية السابق مر الشكوى من صعوبة الحصول على الوثائق من مالكيها فيقول: "ولعلنا نريد آفة أخرى تصاحب مقتنيات التراث وهي بخل أصحابهاوإثرتهم به لأنفسهم، فهم لا يبدون ما عندهم إلا إذا بذلت بالغ جهدك من السعي والإقناع، ثم إذا سعيت إلى ما هو أكثر لكي تقرأ زادوا بخلاً وضنوا، أما إذا سعيت للتصوير والنسخ فهذا ما لا تدركه إلا إذا أسعدك الحظ، إلا القليل من المقتنين؛ لهم وعي وادراك ويقبلون التصوير والنسخ لدار الوثائق. وبعضهم تجاوبوا أولاً وأعطوا ثم توقفوا، إما ضناً وإما انتظاراً لمزيد سعي وعطاء".(٣٩)

يمثل هذا الكتاب **في طريق أهل الله والسير به ساهل** {أو **كتاب في الطريقة وأهل الذكر**} إحدى النقاط المشرقة في تاريخ الفكر السوداني؛ ويشتمل على الأبواب التالية: الخطبة، وفيها يقدم لموضوع الكتاب، ويتحدث عن التصوف وبعض مصطلحاته، وفي الباب الثاني يذكر أنواع المشايخ وأدوارهم كالتدريس والتسليك، ويفرد الباب الثالث للتصوف ومقصده وسبيله ويبيّن أوجه التصوف، ثم يتحدث عن كيفية المشيخة، وفي باب في الطريق يقارن بين الطريقتين الشاذلية والقادرية ويذهب إلى تفضيل الثانية لأنها أقرب للفتح، ثم يتحدث في باب الرؤية، كيف يرى الواصلون الحق عز وجل، ثم باب في العلم، وباب في صفة الرياضة، وفي الخشوع، وفي الشعر وفي الغناء. ويبيِّن المحقق:

" واسماعيل المؤلف كان مشهوراً بالأمور التي يأتيها أكثر مما كان له من علم. وأخذ على الطرب وأجاد الضرب على الربابة حتى سميت نغمة باسمه إلى اليوم. وجمع

الشباب للرقص في بيته وزيّن فرسه وعلمها التجاوب مع أنغامه. وإذا سار تجمع حولـه مريدوه حتى لا ترى فرسه من كثرتهم ومن كثرة ما يحملون من حراب ...". [٤٠]

ونقل المحقق عن كتاب **طبقات ود ضيف الله:**

"ومن عوائده أنه إذا جاءه الوجد الصوفي يتمشى في حوشه ويدعو الشباب إليـه للرقص ويضرب الربابة كل ضربة لها نغمة يفيق منها المجنـون، حتـى نقارتـه التـي تضرب من غير أحد يدقها، وفرس بنت بكر، يشدوها له ويلبسـوها الحريـر والجـرس وقوادها ماسكها أول ما تسمع ترنمة في كلام الحرب وهو يقول:

بنت بكر المردا سلطية العرضا

فإن الفرس تقوم وتقعد وتداني برأسها ويديها وتقول "شلو شلو".[٤١]

ولكن الكتاب الذي حققه البروفسير أبوسليم يضعه في مقدمة كتاب زمنه. ويقرر المحقق أن الشعر الذي أورده إسماعيل في كتابه هذا يعبر عن وجدان صـوفي مـرادف ومكمل لما ورد من آراء حول التصوف.

ويثني المحقق ثناءاً عاطراً على المؤلف وكتابه، فيقول:

"أن المؤلف يرسل تقريراته وشروحه عن ثقة وتمكن، وقد اتخذ أسـلوباً وسـطاً بين الفصحى والدارجة، ولكن ميله للفصحى أكثر مما نجده في كتاب الطبقات وقد جـاء تعبيره عن معناه منضبطاً ودقيقاً بحيث يؤدي المعني وحسب لايزيد ولا ينقص. ليس فـي كلامه حشو .... ولا استطراد .... ويمكن وصف أسلوبه بأنه المختصر المفيد."[٤٢]

ويختم المحقق مقدمته للتحقيق:

"وخلاصة نقول أن إسماعيل عرض جوانب التصوف بمقـدرة جعلتـه مفيـداً للدارس المتخصص وسالك الطريق والقارئ العادي. وذلك قدر من النجـاح لا يبلغـه إلا القليل من المؤلفين.

والكتاب من بعد شاهد على أسلوب العصر والمستوى الذي بلغه الشـيوخ فـي الادراك العلمي الصوفي. وشاهد على مستوى التعليم ومستوى طلبة ذلك العهد".[٤٣]

إن تحقيق أبي سليم للكتاب مبادرة بارعة، لإكمال المصادر التاريخية على نحـو علمي، وفي الانتباه إلى الوثائق المهمة، وهكذا كان الرجل، يمر بالأشياء لا كما نمر بها،

فيُعْمِل فيها عقلَهُ النقدي وملاحظاته النافذة فيرى في العادي واليومي مـــا لانــراه، وفـــي تحقيقه لهذه الوثيقة خير دليل على ما ذكرت؛ ومن ذلك أيضاً تحقيقه لكتاب **الطبقات الذيل والتكملة.**

كتاب **أدوات الحكم والولاية في السودان:**(٤٤)

نواة هذا الكتاب، كما ذكر أبوسليم، بعض المذكرات الإدارية، ويشترك مع كتـــاب الساقية في عدة نقاط أهمها الريادة في كل منهما، كما أن الكتابين يعالجان موضوعات في الثقافة المادية وبالتالي فقد اجتهد أبوسليم في استنطاق القطع المادية واستخلاص ما يـــدور حولها من ثقافة وطرائق للتفكير، ودلالاتها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ومن ذلـــك أيضاً جمعه للمروي إضافة للمكتوب، وفي ذلك انتبه أبوسليم لأهمية الروايات الشفوية في إعادة بناء التاريخ.

عرض أبوسليم في هذا الكتاب معلومات ثرَّة عن الأدوات التي يتخـــذها الملـــوك والأولياء ليؤدوا بها أغراضهم وصارت من لوازمهم، وهي لا تحظى عادة من المؤرخين إلا بوقفات قصيرة. وقد أطال أبوسليم الوقفة مع هذه الأدوات في هذا السفر الطريف حتى يبين ما وراءها من أعراف وتقاليد. ومن هذه الآلات والشارات ما هو خـــاص لشـــخص الحاكم مثل التاج والسرير والككر والطراز والعصا والسيف، ومنها ما تدار بـــه أعمـــال الدولة كالختم والسكة على العملة، ومنها ما هو خاص بالجيش وبعض الوظائف القياديـــة، والمناصب كالأعلام والأوسمة.(٤٥)

ويوضح أبوسليم مصادر كتابه ومحتوياته، فيقول:

"وقد كان من المفيد أن نرجع إلى **كتاب الطبقات** لأنه يتضمن بعض أخبار هـــذه الأدوات وحامليها، فضلاً عن أن محققها بذل جهداً كبيراً في وصف هذه الأدوات وبيـــان بعضها بالصور. والبروفسير أوفاهي وصف مواكب الفور واحتفالاتهم وصفاً جيداً، وقـــد اتحفنا ببعض مدوناته الخاصة. والدكتور أندرس بيركلو أفادنا بصور لسيف وغمد عبدالله بك حمزة أخذها عن سيفه الذي وقف عليه في المتمة. وفي هوامش الترجمة الجيدة لرحلة ناختيقال أورد المترجمان إرشادات جيدة. ويورد هذا الكتاب رحلة براون والتونسي بيانات مفيدة عن هذه الأدوات في دارفور كما أنها تصف مواكب الفور واحتفالاتهم بشكل جيـــد.

وكانت مقالات آركل ومدوناته الخاصة مفيدة جداً. وما يحمد لهذا الأستاذ الجليل أنه تنبه إلى أهمية بعض هذه الأدوات وتقصاها بصبر وأناة. وبحث الأستاذ إبراهيم موسى كان مفيداً جداً، وقد اعتمد فيه على كتب الرحالة براون والتونسي وناختيقال وعلى ما جمعه مباشرة من أفواه الناس".(٤٦)

"ولقد بدأنا كتابنا بتوطئة حاولنا فيها أن نقرب موضوع الكتاب إلى القارئ وأن نعطيه من الأساسيات التي تهيئ له متابعة التفاصيل في صلب الكتاب".

"وفي القسم الأول تكلمنا عن الككر، وهو كرسي الملك والولاية في السودان، ويتخذ مركزاً مهماً، وإن كان لا يجلس عليه للعمل. وفي القسم الثاني تكلمنا عن اللباس في فترات التاريخ وأنماطه وأنواعه. وفي القسم الثالث تكلمنا عن الأدوات والآلات. وفي القسم الرابع تكلمنا عن جملة الآلات الإيقاعية مع تخصيص عناية بالنقارة. وفي القسم الخامس بينا موضع النحاس عند الحكام والأولياء ووجاهات المجتمع وما كان من رسوم عند الحكام وأعراف. وفي القسم السادس تعرضنا إلى تاريخ بعض النحاسات القبلية".

"إنا لنرجو أن يكون الكتاب من العون بحيث رجونا، ومن المتعة بحيث أحببنا".(٤٧)

ولعل أمتع ما جاء في هذه الدراسة حديثه عن النحاس والنقارة، وبشكل عام فقد أبدع أبو سليم في الإنتباه لهذا الموضوع المهم الذي لم يلحظه المؤرخون، وأحسن في تناوله واستعراضه، وكعادة أبي سليم، يوجز موضوعه في كبسولات شيقة، بليغة، فاتحة للشهية فلا تكاد تبدأ كتاباً له حتى تحتضنه ولا تفارقه إلا بعد الإنتهاء منه، ويجمل هنا الحديث عن أدوات الحكم والولاية في السودان:

"وعوداً إلى الآلات والشارات بشكل مجمل في السودان يمكن القول بأنَّ السودان عرف النقارة وأخواتها من الآلات الوترية منذ أزمان بعيدة، كما يمكن القول بأنَّ النقارة لعبت دوراً مهماً في المجتمع السوداني كآلة نداء وحرب وطرب ورمز للعزة والفخار وشارة للكينونة. ثم عرفت الراية عندما جاءت جيوش المسلمين غازية ثم رفعتها الطرق الصوفية فانتشرت. ومع الطرق الصوفية جاءت الشدة والجوخة والجبة والخرقة. وكان ملوك السودان يجلسون عند التتويج على الككر، وهذه عادة قديمة، ومنهم أخذ رجال

الطرق وجعلوه من أدواتهم. وكان الملوك يلبسون طاقية لها قرنان، قيل أن لهـا تاريخـاً يرجع إلى قَرني كباش آمون في الديانة المصرية القديمة. ومن الملوك أخذ رجال الطرق أيضاً هذه الطاقية. أي الطاقية أمَ قرنين المشهورة، وجلس الحكام عند ممارسة أعمـالهم في الديوان على سجادة، وهذه السجادة تسمى الفرشة فيَ الغرب، ومن ذلك لقب الفرشـة الذي يطلق على بعض الحكام في دارفور. وكان في بلاط الفونج رجل يختـص بـأدوات الدولة ويعرف بمقدم السجادة إلا أن لقب رئيس السجادة بالنسبة للطرق الصوفية كان أقدم من هذه الوظيفة في السودان. وحمل الملوك السيف والحربة والهبابة والشمسـية وأدوات موسيقية وآلات أخرى. والصوفية حملوا الحربة وجعلوها من أدواتهم، وكـذلك العصـا. وفي دارفور كان لأدوات السلطنة وشاراتها وتحفها حافظ يسمى ملكاً، وكان لها مخـزن خاص يسمى الديحاية. ووصف بروس في رحلته كيف كان وزير الفـونج يحفـظ أدوات الحرب. وكانت في المهدية إدارة تابعة لبيت المال جمعت فيها الطرف من كـل أنحـاء السودان، وكان منها تاج إمبراطور الحبشة الذي غنم في القلابات، وكانـت هنـاك إدارة أخرى تسمى بيت الأمانة فيها السلاح وطرف مثل النحاسات والنقاقير".[٤٨]

كتاب **أدباء وعلماء ومؤرخون في تاريخ السودان:**[٤٩]

يظهر في هذا الكتاب بوضوح الحس النقدي عند أبي سليم، والكتاب عبارة عـن بحوث متفرقة عن بعض رواد الفكر من السودانيين أو من كتبوا عـن السـودان، وقـد تمحورت دراسات أبوسليم على مؤلفاتهم العلمية أو انتاجهم الأدبي، ومن ثمّ فهي أقـرب إلى الانتاج الموازي تقويماً ومراجعة، كما يغلب على أجزاء من دراسـات أبـي سـليم المضمنة في الكتاب سمات التراجم ودراسة الشخصيات، وفي هذا الكتاب يضع أبوسـليم عصارة علمه، ولب خبرته. ودراسته عن المحجوب ونعوم شقير خير مثال لما ذهبنا إليه.
محمد أحمد المحجوب: في هذه الورقة استعرض أبو سليم في ايجاز دور الأستاذ محمـد أحمد المحجوب كاتباً وشاعراً وسياسياً، ويقرر أن المحجوب رجل ذو مواهـب متعـددة وانجازات متميزة. فبعد تخرجه من كلية غردون عمل مهندساً في مصلحة الأشغال، ثـم

درس القانون، فمارس القضاء والمحاماة؛ واشترك في الحركة الوطنية بفكره ووجدانــه. وكان ذا أهداف فكرية وسياسية واجتماعية نيرة. ألف نثراً ونظم شعراً متميزاً.

في الانتخابات البرلمانية الأولى انتخب المحجوب في دوائر الخــريجين وصــار زعيماً للمعارضة في البرلمان، واشترك مع السيد إسماعيل الأزهــري فــي رفــع علــم السودان في مطلع يناير ١٩٥٦. عمل وزيراً للخارجية ثم رئيساً للوزراء؛ وبعد هزيمــة ١٩٦٧م خاطب جلسات الأمم المتحدة باسم العرب جميعاً، ورتب الصلح التــاريخي بــين الملك فيصل بن عبدالعزيز والرئيس جمال عبد الناصر في داره بالسودان.(٥٠)

ويعدد أبو سليم مساهمات المحجوب الفكرية ويعلق عليها تعليقاً موضوعياً فيذكر كتاب **نحو الغد**، وهو عبارة عن مجموعة مقالات، ثم يشير إلى كتاب **الحركة الفكرية في السودان إلى أين يجب أن تتجه؟** وكتاب **الحكومة المحلية** وكتاب **موت دنيا** الذي وضعه بالاشتراك مع الدكتور عبدالحليم محمّد وأخيراً كتاب **الديمقراطية في الميزان** الذي كتبــه بالإنجليزية، ثم ترجم إلى العربية. ويعلق أبوسليم على هذا الكتاب:

"إنَّ الكتاب يحتوي على سبعة فصول متصلة ومتداخلــة تتجلــى فيهــا براعــة المحجوب ككاتب متمكن من موضوعه ولغته، ومستوعب للتجارب التي يعالجها".

وينتقد أبوسليم الترجمة العربية لهذا الكتاب فيقول:

"إنَّها مليئة بالأخطاء المطبعية وأسوأ من ذلك أخطاء الترجمة والتي لا ينتبه إليها القارئ العادي وخاصة غير السوداني، وقد أسقط الإهداء وأسقطت الصور التــي كانــت تزين الطبعة الإنجليزية.(٥١)

وفي كلمات موجزة، وبأسلوب سلس يرسم أبو سليم صورة نابضة للمحجوب:

"كان المحجوب رجلاً طويل القامة، ممتلئ الجسم، ليس بالسمين ولا بــالنحيف، وكان إذا وقف برز بين الرجال بطوله، وكان رأسه يميل إلى الأمام قليلاً، وكان متأنقاً في لبسه .. وقد ساعده دخله الواسع من المحاماة ليعيش عيشاً هنيئاً، كما أن مهنته هذه، وقبلها القضاء وتوفيقه، قد رفع مكانته الاجتماعية. وكان مترفعاً على الناس لاحساســه القــوي بتفوقه ومقدراته وملكاته ولأنه لا يؤمن إلا بالخاصة، وهم المثقفــون عمومــاً، والعلمــاء خاصة. وكان معجباً بشعره وبكتبه اعجاباً فائقاً ويعتبر نفسه في مقدمة كتــاب العــرب،

وكان يحب الإطراء ويميل إليه بكل وجدانه. وكان على علاقة متينة بالسيد عبد الرحمن المهدي وقد أخلص له وظل على الوفاء له ..". (٥٢)

"هذا إذاً رجل يعشق العلو والأعالي ويؤمن أن مكانه هناك. ولكنه في نفس الوقت يؤمن ايماناً عميقاً بأن مهمته، بل ومهمة أمثاله جميعاً أن يعملوا لرفعة الطبقات الكادحة. وهو يؤمن بالصفوة ويخاطبها بشعره ونثره، ولا يرضى أن ينزل بنفسه عن مستوى الصفوة، ولكنه يؤمن برسالتها وبالتالي برسالة الكلمة ولعل هذه هي فضيلته الأولى والتي لازمته في كل أدبياته. إن كلمته موجهة، إنها كلمة أستاذ يوجه ويحدد ويشير، وإن هدف هذه الكلمة هو خدمة المجتمع لبث الوعي وتنظيمه وتوفير أسباب رفعه وراحته".(٥٣)

"كان المحجوب أبرز رموز هذا الجيل، كان متعدد الملكات، نشطاً، جاداً، معتداً بنفسه وبانجازه، مؤمناً بدور الثقافة والفكر في بناء المجتمعات ورقيها، وقد أنجز في الأدب، وفي القانون قاضياً ومحامياً، وفي السياسة والاجتماع كاتباً ووزيراً وقد استمد المحجوب كل ذلك من ملكاته الشخصية ومن تراث أسرته، ومن اطلاعه الواسع ومكانته الاجتماعية المرموقة".(٥٤)

نعوم شقير مؤرخاً: هذا بحث قيم عن المؤرخ نعوم شقير، اللبناني الأصل، الذي وفد إلى مصر وعمل في الجيش البريطاني، ثم الجيش المصري وفيه عمل في المخابرات المصرية تحت قيادة ريجنالد ونجت إبَّان فترة الاستعداد لغزو السودان. وقد اشتهر نعوم بكتابه الضخم **تاريخ السودان القديم والحديث وجغرافيته** المكون من ثلاثة أجزاء (١٣٩٣صفحة)، وكان أول اصدار له عام ١٩٠٣م. وقد ظل هذا السفر مرجعاً مهماً للباحثين إذ يضع بين يدي القارئ الحقائق الأساسية، فيجمع بين دفتيه تاريخاً شاملاً وموصولاً للسودان منذ أقدم العصور. وقرر الدكتور أبوسليم في دراسته هذه أن صورة المهدية قد تعدلت في هذا الكتاب عما دبجه ونجت، و أهروفالدر، وإسلاطن (سلاطين)، بصورة محسوسة، فقد وضعت المؤلفات الثلاثة بتوجيه من المخابرات المصرية ورئيسها ونجت تمهيداً لغزو السودان. وفي هذه الورقة التي تشكل ربع الكتاب توفر أبوسليم على دراسة حياة نعوم شقير، أسرته، تعليمه، مؤلفاته الأخرى مثل **مرآة الأيام**، **وتاريخ**

الحبشة، وتاريخ سينا وجغرافيتها، وأمثال العوام في مصر والسودان وبلاد الشام. وركز على كتاب **تاريخ السودان القديم والحديث وجغرافيته** وقدم دراسة نقدية له، مبيِّناً قيمته، أهميته، ومصادره؛ وأضاف أبوسليم تصويبات واستدراكات لتلك الدراسة.

ويتجلى فهم أبوسليم لحركة التاريخ ودلالة الدراسات التاريخية وصائب حكمه في تعابير موجزة في الكلمات التالية التي ختم بها تقويمه لنعوم شقير مؤرخاً:

" وقد أحسن عرض جغرافية السودان ووصف تكوينه العام وأفاد قارئه بمعلومات دسمة. وفي التاريخ فإنه أول من وضع تاريخاً للسودان امتد من عصوره الأولى إلى أول هذا القرن. وكان بناؤه للتاريخ القديم في عمومه بناءً قوياً. وقراءاته للعهد التركي المصري متزنة وملتزمة بالموضوعية. ووصفه للعهد الثنائي كان غثاً ومليئاً بعبارات المديح والإطراء لزعماء العهد. وأما فيما يتعلق بالمهدية فإنه طلب الحيدة والموضوعية، وبذل أقصى ما يستطيع لإعطاء وصف أمين للحوادث. ولكن اتجاهه العام غلب عليه فأنكر شرعتها وعادى هنا وهناك، وبرغم ذلك فإن له ومضات مضيئة من الانصاف والعطف. ويقعد نعوم عما يريد، ونورد ذلك في عدة نقاط منها: أنه لم يدرك مقدار اسهام الوثيقة في البناء التاريخي، وبذلك لم يقدر له أن يستثمر المجموعة الهائلة من الوثائق التي وقف عليها استثماراً علمياً ولو أنه أضاف الوثيقة إلى الكتاب والرواية لاستوى سند التاريخ عنده وبلغ كماله .... وقد أقعدته خلفيته الطائفية عن ادراك قوة الإسلام كمحرك اجتماعي وبالتالي فإنه لم يفهم قوة المفهوم الديني للمهدية. ذلك ما نراه في نعوم وعمله من فلاح، ومن خير وشر ولعلك ترى معنا أن الذي كتبه في التاريخ يبقى معنا رغم تقادم عهده وظهور ما ينافسه من المؤلفات ورغم ما يوجه من نقد واتهام نحو ما كتب المؤرخ الأجنبي عن السودان".[٥٥]

الخلاصة: كنت قد خلصت في دراسة سابقة إلى أن فكرتين أساسيتين تتخللان أعمال البروفسير محمد إبراهيم أبوسليم، لعلهما تمثلان الهدف غير المعلن لجهوده التاريخية والوثائقية: الفكرة الأولى هي الكيان السوداني وكيف يعبر عنه تاريخياً ؟ وهذا السؤال ينطوي بداهة على الإلمام بهوية البلاد وسبر أغوار جذورها التاريخية. والفكرة الثانية تهدف إلى توفير مادة بحثية تعين الدارسين على اكتشاف الحقيقة التاريخية دون وسيط، وتتيح لهم حرية الاختيار من المصادر التي تؤرخ للسودان.

ونخلص هنا أنه ما كان ليحقق غاياته الوطنية السامية تلك لولا جرأته في اختيار الموضوعات وعبقريته في ابتكارها، وتفرده وريادته في عرضها، واقتحامه وسبقه في نشرها، وقد تأتى له ذلك بفضل ميزات وسمات توفرت له دون غيره من المؤرخين، فجمع أبوسليم في كتاباته بين النهج التقليدي الذي سار المؤرخون السودانيون والعرب على هديه، والنهج الغربي الحديث الذي صار من مستلزمات المؤرخين وكتاب الأطروحات. فتجد عند أبي سليم النزعة الشمولية التي نهجها ابن خلدون والأخذ بتمحيص الأخبار وفق قواعد نقدية، كما تجد عنده المنهج القائم على الموضوعية البحتة والتركيز على المصادر الأساسية واستخلاص ما تحويه من مادة تاريخية وهو طابع المنهج الأوربي المعاصر.

كما وظَّف أبوسليم معرفته النظرية وخبرته المهنية في مواصلة الدرس والبحث وانعكست الجوانب المشرقة من شخصيته على فكره وكتابته منها: المثابرة في التحصيل، والجدية في التعبير، والبعد عن زخرف القول وغريب الألفاظ، واصابة المعنى بالمباشرة الذكية البراقة، كما يميل إلى الاختصار والايجاز مع وضوح المعنى وسلاسة العبارة، وهكذا كان شخصه واضحاً بيناً لا يتملق ولا ينافق. ومن شخصيته، أيضاً، بروز ما رأيناه في هذه الورقة من مبادرة وجرأة في الاختيار، فيلج أبواباً ما طرقها قبله أحد وعلى الرغم من أنه بدأ متأثراً بنهج أستاذيه البروفسير مكي شبيكة والبروفسير بيتر مالكوم هولت، في دراسة تاريخ المهدية إلا أنه سرعان ما وسَّع دائرة بحثه في تاريخ تلك الحقبة حتى قارب الإحاطة بكل جوانبها، ثم إذا به يطرق آفاقاً جديدة في تاريخ السودان لم يسبقه عليها باحث فولج مجال التاريخ الاقتصادي والفكري، ولم يقصر على تاريخ المهدية، وإن

استأثر بجل وقته وجهده، فقد شمل مسعاه موضوعات أخرى طريفة، في ريـــادة وتفـــرد تميز به، كالأرض، والساقية، والتصوف، والتراث، والشخصية السودانية، وأدوات الحكم والولاية، ولم يقف على الجوانب الأكاديمية من بحث وتدريس وتـــأليف واشـــراف علـــى الرسائل الجامعية وإعداد التقارير المتخصصة للدولة؛ بل سعى إلى تعميم المعرفة لكافـــة شرائح المجتمع فزاحم في المجلات والصحف في مختلف المجالات وكتب عن الشـــرطة في المهدية، ومراكز الثقافة في المهدية، وكتب عن المدن مثـــل بربـــر والخرطـــوم وأم درمان.

(١) محمد إبراهيم أبو سليم، **الساقية**، معهد الدراسات الإفريقية والآسيوية، الخرطوم، ١٩٨٠، ص ص ٣٦٠.
(٢) نفسه، ص ٢.
(٣) نفسه، ص ٢.
(٤) ولد محمد إبراهيم أبو سليم بسكرمتو بالمديرية الشمالية بتاريخ ١٦ يوليو ١٩٢٧، وتخرج في كلية الخرطوم الجامعية عام ١٩٥٥، ونال درجة الدكتوراة منها في عام ١٩٦٦. وعند تخرجه التحق بقسم المخطوطات (بوزارة الداخلية) وطوّر ذلك المرفق حتى صار داراً للوثائق القومية، التي تبوأ إدارتها. وقد تعاون البروفسير أبو سليم مع كثيرٍ من الجامعات محاضراً وممتحناً خارجياً ومشرفاً على بعض الرسائل. وقد توفي رحمه الله في السابع من فبراير ٢٠٠٤م.
(٥) أبو سليم، **الساقية**، ص ٣.
(٦) نفسه، ص ص ٣، ٤.
(٧) (القاضي) عبد الله أحمد يوسف، **النخيل**، تحقيق محمد إبراهيم أبو سليم، ج١، دار جامعة الخرطوم للنشر، الخرطوم، ١٩٩٥، ص ص ٣٥٠. [**النخيل**].
(٨) **النخيل**، ص ٤.
(٩) نفسه، ص ص ١٨، ١٩.
(١٠) نفسه، ص ١٩.
(١١) نفسه، ص ١٩.
(١٢) نفسه، ص ص ١٤-١٥.
(١٣) نفسه، ص ١٥.
(١٤) نفسه، ص ص ١٣، ١٤.
(١٥) نفسه، ص ص ١٦-١٧.

(١٦) محمد إبراهيم أبو سليم، **الحركة الفكرية في المهدية**، ط٢، الخرطوم، ١٩٨٩، ص ص ٢٠٥.

(١٧) نفسه، المقدمة، الصفحة الأولى.

(١٨) محمد إبراهيم أبو سليم، **الفونج والأرض: وثائق تمليك**، شعبة أبحاث السودان، جامعة الخرطوم، الخرطوم، ١٩٦٧، ص ١٥٠.

(١٩) محمد إبراهيم أبو سليم، **الأرض في المهدية**، شعبة أبحاث السودان، جامعة الخرطوم، الخرطوم، ١٩٧٠، ص ٧١.

(٢٠) محمد إبراهيم أبو سليم، **الفور والأرض: وثائق تمليك**، معهد الدراسات الإفريقية والآسيوية،، جامعة الخرطوم، الخرطوم، ١٩٧٥، ص ١٥٢.

(٢١) محمد إبراهيم أبو سليم، **الخصومة في المهدية: كتاب في تاريخ فكرة المهدية إسلامياً وسودانياً**، الخرطوم، ٢٠٠٤، ص ٥٦٠.

(٢٢) نفسه، صفحة الإهداء.

(٢٣) نفسه، ص ص ١- ٢٦١.

(٢٤) نفسه، ص ص ٢٦٢، ٥٥٢.

(٢٥) نفسه، ص: د.

(٢٦) نفسه، ص: د.

(٢٧) نفسه، ص: و.

(٢٨) يوسف فضل حسن، محمد إبراهيم أبو سليم، الطيب ميرغني شكاك (محررون)، **الإمام عبد الرحمن المهدي: مداولات الندوة العلمية للاحتفال المئوي**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ص ٦٩٦.

(٢٩) نفسه، ص ص ١١٣- ١٣٦.

(٣٠) نفسه، ص ص ٣٥٦- ٣٩٥.

(٣١) نفسه، ص ص ٤٠٣- ٤٨٢.

(٣٢) نفسه، ص ٤٨٤.

(٣٣) نفسه، ص ٣٥٨.

(٣٤) نفسه، ص ٣٥٩.

(٣٥) نفسه، ٣٥٩.

(٣٦) نفسه، ص ص ٣٥٩- ٣٦٠.

(٣٧) إسماعيل بن الشيخ مكي الدَّقلاشي، **في طريق أهل الله والسير به ساهل**، تحقيق محمد إبراهيم أبو سليم، الخرطوم، ١٩٩٨، ص ص ٨١.

(٣٨) نفسه، ص ٣.

(٣٩) نفسه، ص ص ٣-٤.

(٤٠) نفسه، ص ٣٥.

(٤١) نفسه، ص ٣٩.

(٤٢) نفسه، ص ٢٣؛ ابن ضيف الله، **الطبقات**، ص ٩٢.

(٤٣) إسماعيل بن الشيخ مكي الدَّقلاشي، **في طريق الله**، ص ٤٣.

(٤٤) محمد إبراهيم أبو سليم، **أدوات الحكم والولاية في السودان**، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٢، ص ٢٤٠.

(٤٥) نفسه، ص ٦.

(٤٦) نفسه، ص ٩.

(٤٧) نفسه، ص ٧.

(٤٨) نفسه، ص ص ١٤- ١٥.

(٤٩) محمد إبراهيم أبو سليم، **أدباء وعلماء ومؤرخون في تاريخ السودان**، دار الجيل، بيروت، ١٩٩١، ص ص ٣١١.

(٥٠) نفسه، ص ص ٩، ١٩.

(٥١) نفسه، ٤٠.

(٥٢) نفسه، ص ٥٣.

(٥٣) نفسه، ص ٥٤.

(٥٤) نفسه، ص ص ٥٣- ٥٤.

(٥٥) نفسه، ص ٢٨٢.

٧

قراءة في موسوعة القبائل والأنساب وأشهر أسماء الأعلام والأماكن للبروفسير عون الشريف قاسم*

كثيراً ما رجعت إلى السفر القيم الذي خطه البروفسير عون الشريف قاسم الموسوم **موسوعة القبائل والأنساب في السودان وأشهر أسماء الأعلام والأماكن**، الخرطوم، ١٩٩٧م، لأغراض التحقق من نسبة أو اسم علم أو مكان أو موطن قبيلة ما، والحق أنه كان مفيداً غاية الفائدة. والكتاب ذو أهمية مصدرية ولا غنى عنه لأي باحث في الثقافة السودانية بعامة وفي التاريخ والأنساب بخاصة. ولما طلب إليَّ رئيس مجمع اللغة العربية أن أكتب عن هذه **الموسوعة** احتفاءً بمرور عام على وفاة مؤلفها، قلبت صفحاتها، ولا أقول قرأتها كلها، واستغرق مني ذلك أسبوعاً كاملاً. ومع طي كل صفحة كان يزداد تقديري وإعجابي بالجهد العظيم الذي بُذل في **الموسوعة** جمعاً وتحقيقاً واستعراضاً، فأنا نفسي بذلت جهداً كبيراً لاستخلاص بعض الملحوظات من هذا السفر فما بال من رصده وجمعه ودرسه ثم تابع

---

* نشرت هذه الورقة على أربع حلقات في **صحيفة الصحافة** بعنوان "حواشٍ على متن موسوعة القبائل والأنساب وأشهر أسماء الأعلام والأماكن للبروفسير عون الشريف قاسم"، مايو- يونيو ٢٠٠٧م.

طباعته وصوَّبها! إنه فعلاً عمل كبير لا يليق إلا بعـــالم جليـــل مثـــل البروفسير عون الشريف قاسم.

وأرجو أن لا يفهم من كلامي أن هذه الورقة قد كتبت خصيصاً للاحتفاء بمؤلف الموسوعة وبالتالي فهي ورقة غير ملتزمة بشروط الحياد! فهي وإن أعدت لهذه المناسبة، لكنها ذات صفة علمية تلتزم بكل الشروط الموضوعية التي تفرضها هذه الصفة.

ينتمي البروفسير عون الشريف قاسم لجيل الأعمال الكبيرة، وهو الجيـــل الـــذي تلقى تدريباً أكاديمياً رفيعاً وفق المنهج العلمي الأوربي، مع تملكه لأدوات المعرفة العربية والإسلامية. فعمل بمعاول هذا التدريب وأدوات تلك المعرفة في حقل الدراسات السودانية البكر على تلك الأيام مستفيداً من غنى المادة وخصوبتها، وبراعة الأكـــاديمي وحرفيتـــه، فحقق بذلك نجاحاً كبيراً، وأنجز دراسات ضخمة، أرست قواعد الدراســـات الســـودانية. وخير مثال لمثل هذه الأعمال الدراسات الضخمة التي أنجزها الدكتور محمد إبراهيم أبـــو سليم عن الأرض، وتاريخ المهدية ولعل **الأعمال الكاملة للإمام المهدي،** ١٩٩١م، تقـــف على رأس ما قدمه في حقل الدراسات السودانية. ومثله أنجز البروفسير عـــون الشـــريف قاسم في الدراسات العربية والإسلامية، وعلى رأســـها **قـــاموس اللهجـــة العاميـــة فـــي السودان،** و**موسوعة القبائل والأنساب وأشهر أسماء الأعلام والأماكن،** هذا **السفر** الذي نحاول الآن أن نضع بعض الحواشي على متنه.

هذه **الموسوعة** ليست واحدة من تلك الأعمال المهمة وحسب لكنها عمل يستحق أن نسميه "**بالمشروع المفتوح المستمر**"، وقصدت من هذه التسمية دلالتين: الأولـــى أنـــه جهد كان يجب أن يقوم به عدد من فرق الجمع المتخصصة بإشراف عدد من العلماء فـــي مختلف ضروب المعرفة كما يذكر المؤلف نفسه: "... ونأمل أن تتـــوافر عليـــه جهـــود الباحثين في مقبل الأيام ليشمل كل جوانب الحياة السودانية في ماضيها وحاضرها مما لا يقوى عليه فرد، بل لابد أن تتضافر عليها جهود فريق من المتخصصين في شتى ضروب المعرفة لتكون في مصاف دوائر المعارف المعروفة في العالم".[١] ويتابع فيقول: "وغيـــر خاف على القاريء الكريم أن حصر كل أعلام السودان وأماكنه أمر ينوء به كاهل فـــرق عديدة من الباحثين ...".[٢]

أما الدلالة الثانية للفظ "**مشروع**" فهي أنه عمل لا نهائي ولا مكتمل وإنما هو عمل قابل للإضافة والتطوير والتصويب على مر السنين. وقد بذل المؤلف جهداً يوازي جهود عدة علماء وفرق بحث مجتمعه ليخرج لنا هذا السفر العظيم. وقد أحسن بعض النقاد في تناول هذا العمل وهم بذلك يقومون بدورهم الذي تقتضيه لفظة **مشروع مستمر مفتوح**، أعني إكمال ما لم يكتمل وتصويب ما يستحق التصويب. فللبروفسير عون الشريف قاسم الفضل فيما كتب ولنقاده الفضل فيما أضافوا وصوَّبوا.

وأرجو أن يكون مسموحاً لي أن أعرض بعض ملحوظاتي على هذا العمل القيم مستصحباً معي بعض ما أضافه النقاد ليس بغرض إثارة المسائل التي شغلتهم وإنما بغرض رسم صُورة أولية عن هذا الإرث الضخم الذي خلَّفه المؤلف، وصار أمانة صارمة في أعناق هؤلاء النقاد ومن قبلهم كل المفكرين والباحثين السودانيين، وتوضيح إلى أي مدى أسهم الجميع في وضع إطار يبرز هذه الصُّورة.

الوصف العام للموسوعة

تقع **الموسوعة** في ٢٦٢٨ صفحة من القطع المتوسط مقسمة على ستة مجلدات وفق الترتيب الألف بائي: المجلد الأول أ–ج، المجلد الثاني ح–ز، المجلد الثالث س–ط، المجلد الرابع ظ–ف، المجلد الخامس ق–م، المجلد السادس م–ي. وتشتمل **الموسوعة** على حوالي ١٦٠٠٠ مُدخَل.[٣] ولهذه **الموسوعة** مقدمة موجزة في حوالي عشر صفحات (ص ص ٩–٢٠) ومكانها في الجزء الأول من **الموسوعة** دون بقية الأجزاء. ولعل قصر المقدمة مما لا يناسب مثل هذه الأعمال الموسوعية الضخمة، وهو ما سأتعرض له بشيء من التفصيل في جزء آخر من هذه الورقة.

تعالج **الموسوعة** حسب ما جاء في عنوانها موضوعات ثلاثة: الأول الأنساب، خاصة أنساب القبائل العربية، ثانياً أسماء الأعلام، وثالثاً أسماء الأماكن. وقد أهتمت الموسوعة بالترجمة للأسر العلمية الكبيرة مثل العركيين، آل بدري، آل ضيف الله. ورغم ذلك فإن جُلَّ من ترجمت لهم من أعلام، هم من الشخصيات المعاصرة للمؤلف نفسه، فليس للموسوعة حدود زمانية واضحة وإن ركزت على الحقب التي غلبت فيها الثقافة

العربية الإسلامية. كما اهتم المؤلف باسم الأم في النسبة خصوصاً في التراجم البعيدة، وهكذا أدخل نمطاً جديداً في مسألة النسب لا يمكن تجاوزه.

تحتوي **الموسوعة** على خارطة للسودان، تشمل بعضاً من قبائل السودان الكبرى، وتتكرر هذه الخارطة في صدر كل جزء، وكنت أرجو أن تتضمن **الموسوعة** خرائط تفصيلية لأسماء الأمكنة ومواقع استقرار القبائل المذكورة في **الموسوعة** وحركتها. كما لا تحتوي **الموسوعة** على فهرس لأسماء القبائل والأعلام والأماكن وهو أمر ضروري تقتضيه أهمية **الموسوعة** وسهولة الاستفادة منها في يسر. ورغم استعانة المؤلف بعدد كبير من المصادر والمراجع ذات الأهمية القصوى في الثقافة السودانية والأنساب والتاريخ والاجتماع فإنه لم يفرد لها مكاناً خاصاً بها في ثبت المصادر والمراجع. واتفق مع الدكتور محمد الواثق فيما ذهب إليه أن الحجم الضخم للموسوعة وتعدد أجزائها يجعل مهمة الباحث في العثور على هذه المصادر أمراً في غاية الصعوبة.[٤]

حول موسوعات الأعلام وكتب التراجم

أفرد المؤلف حيزاً كبيراً للتراجم تتضمن أسماء عدد كبير من العلماء والأدباء والمهنيين والسياسيين وغيرهم من الأعلام ورواد الفكر السوداني. وقد أسس هذا المنحى في **الموسوعة** علي تجربة عربية إسلامية ثرَّة، فقد زخر الأدب العربي والحضارة الإسلامية بإرث خاص في إعداد التراجم البيوغرافية وكتب الطبقات من سير العلماء خاصة علماء الحديث النبوي الشريف، وهو من العلوم الإسلامية التي أولاها المؤرخون قدراً كبيراً من العناية. فكتبوا عن طبقات المحدثين والقراء والفقهاء ومؤرخي السير والأدباء والنحاة والحفاظ و المفسرين، ويشمل هذا النشاط مشاهير الرجال والحكام والساسة وغيرهم من الأعيان. ومن أقدم هذه الموسوعات كتاب **الطبقات الكبير** لأبي عبد الله محمد بن سعد بن منيع البصري الهاشمي (٧٨٤-٨٤٥م). وترجم بعضهم للأعيان في العمل العام و التميز العلمي والأدبي - وهو السمة العامة لمعظم المعاجم وكتب الطبقات- مثل ما فعل ابن خلِكان في **وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان**. ولعل الحافظ الكبير عبدالله بن عون الجرجاني أول من ألَّف التراجم على نسق ألف بائي. وقد اهتم

المؤرخون، في البدء، بالترجمة للأموات من الأعيان، ولكن المعـاجم صـارت تتـرجم للأحياء ممن تركوا بصمات واضحة على مجتمعاتهم. وقد امتد تقليـد تـأليف التـراجم والطبقات إلي سودان وادي النيل بعد أن غلبت عليه الثقافة العربية الإسلامية، فـي عهـد سلطنة الفونج الإسلامية (١٥٠٤-١٨٢١م). وكان أول تلك المعاجم، بل لعله الوحيد الذي كتب في ذلك العهد، هو كتاب **الطبقات في خصوص الأوليـاء والصـالحين والعلمـاء والشعراء في السودان** لمحمّد النور بن ضيف الله بن محمد الجعلي الفضلي.

وُلِد مؤلف **الطبقات** في أسرة عريقة بحلفاية الملوك، عاصمة مملكة العبـدالّلاب في عام ١٧٢٨م وتوفي سنة ١٨٠٩م. نشأ في مناخ ديني يغلب عليه التمازج بين تعـاليم الفقهاء والصوفية وهو جو مشبع بمآثر الأولياء وكراماتهم. وقد اهتم ابن ضيف الله بأخبار الصالحين والعلماء، وقلة من الخطباء والقضاة، وبلغ عدد من ترجم لهم مائتين وسـبعين شخصاً. و الكتاب كما يدل عنوانه مرآة صادقة وسجل دقيق لعصر المؤلف. وتزخر هذه التراجم بمعلومات ثرّة عن حياة السـودانيين الدينيـة والثقافيـة والأدبيـة والاجتماعيـة والسياسية، سجّلها المؤلف دون نقد أو تعليق منه.(٥)

وقد تأثر ابن ضيف الله بنهج من سبقوه من المؤرخين العرب مثل ابـن حجـر العسقلاني. فالتزم بالترتيب الهجائي للتراجم، وقد يترجم للأعلام حسب اسـم الشـهرة. وكانت الترجمة تتضمن تفاصيل عن الشيخ ومكان وتاريخ مولده ووفاته، ونسبه إلى أمه وأبيه وأسماء شيوخه وأساتذته وزملائه في الدراسة وتلاميذه ونزراً من كراماته.

وقد جعل المؤلف المتواتر من الأخبـار والروايـات الشـفوية، أو خلاصـة الموروث الشعبي من الروايات الشفوية الذي تناقلته الأجيال، مصـدره الأول. وثانيهـا المصادر الخطية كالإجازات والفتاوى وما نقل من المؤلفـات الإسـلامية، ومشـاهداته وملحوظاته التي ينثرها في الكتاب.(٦)

ومن الكتب السودانية التي ترسمت نمط ابن ضيف الله في **الطبقـات** وركـزت على شخصيات دينية، **كتاب إرشاد الساري لتراجم آل عيسـى الأنصـاري**، الخرطـوم، ١٩٥٥م تأليف محمد عبد المجيد السرّاج. ولم تتوقف الجهود عند الجانب الـديني فقـط، وإنما امتدت للسياسيين خاصة رجال الحركة الوطنيـة، والأدبـاء و الفنـانين والعلمـاء

والمهنيين. ومن أهمها وأكثرها أثراً **معجم سير [أو شخصيات] السودان** لرتشارد هِلّ Richard Hill, *A Biographical Dictionary from the Sudan,* وصدرت منه طبعتان الأولى عام ١٩٥١م والثانية عام ١٩٦٧م، ويهتم هذا المعجم بالأعلام من السودانيين وغيرهم ممن عملوا في السودان، كالأتراك والمصريين و البريطانيين وروّاد الفكر السوداني.

أما الأستاذان محجوب عمر باشري ومحمد إبراهيم أبو سليم فقد ركزا على الأدباء والمفكرين. أفرد محجوب عمر باشري معجمه **رواد الفكر السوداني** (دار الفكر، الخرطوم، ١٩٨١م) لنحو مائة و سبعة عشر شخصا جُلُّهم من خريجي كلية غردون التذكارية. ويغلب على تراجمه الجهد العلمي الرصين، مما يجعل هذا المعجم مفيداً للمؤرخين. وكان تركيز الدكتور محمد إبراهيم أبو سليم في كتابه **أدباء وعلماء و مؤرخون في تاريخ السودان** (دار الجيل، بيروت، ١٩٩١م) على سير نخبة من الإعلام لا يتجاوز عددهم العشرة. والكتاب مثل جيد لجهد علمي رفيع تغلب عليه الموضوعية، وبراعة المعالجة.

ومن أقرب الكتب إلى المعاجم الحديثة التي تركز على الأحياء، وتختلف عن نمط ود ضيف الله التقليدي اختلافا بيناً، ويحذو نهج معاجم Who's Who **معجم الشخصيات السودانية المعاصرة** لأحمد محمد شاموق (بيت الثقافة، الخرطوم، ١٩٨٨م). والذي جمعت مادته عبر استبانات تتضمن الاسم، وتاريخ الميلاد، والمؤهل العلمي، والمهنة، والأطفال. والكتاب وإن بدا عليه بعض الجفاف، فإنه يحتوي على المعلومات الأساسية للفئات التي ترجم لها المؤلف من المهنيين.

كتاب **شخصيات عامة من الموردة** لميرغني حسن علي (جامعة أم درمان الإسلامية، أم درمان، د.ت) هو درة بين معاجم الشخصيات كما تصفه الدكتورة هيثر شاركي Heather Sharkey(٧) ويترجم فيه المؤلف لأثنى عشر علماً من حي الموردة الذي ارتبط منشؤه بدولة المهدية (١٨٨٥-١٨٩٩م).

وترجم باشري عبد الرحمن في **صحيح المخبر عن أعلام بربر : تاريخ وتراجم** (دون تاريخ و مكان نشر) لعدد من أعيان مدينة بربر، المدينة ذات التاريخ التليد منذ عهد سلطنة الفونج الإسلامية (١٥٠٤-١٨٢١م).

على مثل هذه المعاجم والموسوعات، وبعض المخطوطات التي سيرد ذكرها لاحقاً، اتكأ البروفسير عون الشريف قاسم في الجزء الخاص بأشهر أسماء الأعلام في موسوعته الضخمة، ولعله نظر بشكل خاص لكتاب **الطبقات** لمحمّد النور بن ضيف الله ابن الحلفاية التي حظيت بأول اهتمام للمؤلف في دراساته عن الثقافة السودانية كما سنرى.

حول النسب وكتب الأنساب

عرف العرب الأنساب وحفظها والتفاخر بها منذ الجاهلية، وبالغوا في الرجوع إلى أجدادهم وأصولهم حتى إن بعضهم كان يسلسل نسبه من أبيه إلى سيدنا نوح وإلى سيدنا آدم عليهما السلام.(٨) ومن أشهر النسَّابة الذين وردت أسماؤهم في كتب التراث العربي دغفل السدوسي وأبو ضمضم وصعصعة في العصر الجاهلي.

واستمر العرب في الاعتزاز بأنسابهم في الإسلام، وورد في الأثر أن الرسول صلى الله عليه وسلم تفاخر بنسبه: "أنا النبي لا كذب أنا ابن عبد المطّلب". وقد حثَّ الرسول صلى الله عليه وسلم على معرفة الأنساب من باب فضل وصل الأرحام. فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم، فإن صلة الرحم محبة في الأهل، مثراة في المال، منسأة في الأجل، مرضاة للرب". ومن أقوال الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "تعلموا العربية فإنها تزيد المروءة، وتعلموا النسب فرب رحم مجهولة قد وصلت بعرفان نسبها". وغير بعيد عن هذا السياق يأتي قول الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه: "أكرم عشيرتك فإنهم جناحك الذي به تطير، فإنك بهم تصول وبهم تطول، وهم العدة عند الشدة، أكرم كريمهم، وعاود سقيمهم، وأشركهم في أمورك، ويسر على معسرهم". ولعل ذلك يأتي في باب لماذا الاهتمام بالنسب.(٩)

ولثبوت النسب عند النسَّابة ثلاثة طرق: **الأول** أن يرى النسَّابة خطاً موثوقاً به ويعرف خطه ويتحقق منه. و**الثاني** أن يقوم عند النسَّابة البينة الشرعية وهي شهادة رجلين

مسلمين حُرّين بالغين يعرف عدالتهما بخبرة أو تزكية، حينئذٍ يجب الأخذ بقولهما. و**الثالث** أن يعترف أب بابنه، وإقرار العاقل على نفسه حجة فيجب أن يلحق الابن بقول أبيه.(١٠)

وتُعدُّ مؤلفات هشام بن محمد بن السائب الكلبي من أوائل كتب النسبة، وقد صنَّف خمسة كتب هي: **المنزلة، الجمهرة، الوجيز، الملوكي، الفريد**. وأعقبه الحسن بن يحي واضع كتاب **الأشراف** الذي يعرف أيضاً بكتاب **الأخبار والأنساب**. ثم الإمام عبد الملك بن هشام صاحب **سيرة ابن هشام**، وكتاب **أنساب حمير وملوكها**، ويعتبر كتاب **أنساب السمعاني** للإمام السمعاني من الكتب الأساسية في الأنساب وضعه في ثمانية مجلدات، واختصره ابن الأثير في **اللباب** في ثلاثة مجلدات، ثم لخصه الإمام السيوطي وسماه **لباب اللباب**. ولأبي عبد الله بن الزبير القرشي **أنساب قريش**، ولمحمد بن القاسم التميمي المشهور بأبي الحسن النسَّابة **الأنساب والأخبار**، و**أخبار الفرس وأنسابها**. ووضع أبو عبيد الله بن سلام **كتاب النسب**، وهناك **قلائد الذهب في جمهرة أنساب العرب** لابن حزم الأندلسي. بجانب هذه الكتب فهناك العديد من المؤلفات في الأنساب مازال بعضها مخطوطاً.(١١)

وفي السودان اشتهر السمرقندي ولعله مصدر كثير من روايات النسبة المتداولة والتي وصلتنا في شكل أوراق نسبة أو أشجار نسب على هيئة مخطوطات، ولعل من أهمها **مخطوطة الشيخ عبّاس محمّد بدر**، و**مخطوطة النور عنقرة**، و**مخطوطة أحمد إسماعيل الأزهري**، و**مخطوطة الصديق حضرة**، و**مخطوطة أحمد بن الفقيه معروف الفادني**، وغيرها مما يزخر به كتاب **تاريخ العرب في السودان** لماكمايكل من تراجم مخطوطات تحفظ الآن في دار الوثائق القومية.

وهناك المخطوطات المهمة والمحفوظة في دار الوثائق القومية ضمن أوراق المؤرخ محمّد عبد الرحيم التي أرخ فيها لمئات الشخصيات، وكان مهتماً بالأنساب والقبائل والأسر، وقد أتاح له عمله التجوال في معظم أنحاء السودان ومقابلة المئات من الشخصيات فكانت الذخيرة التي تركها كبيرة ومتنوعة ومنها على وجه الخصوص **مخطوط أبطال السودان**.(١٢) ومن المخطوطات المهمة أيضاً **مخطوط تاج الزمان بتاريخ عرب السودان** للشريف يوسف الهندي وتعتبر من المخطوطات المهمة، إذ تمكن مؤلفها

من جمع سير وأنساب العديد من القبائل والبطون والأسر. وهناك أيضاً **مخطوط نسب السادة المكاشفية** لأحمد إبراهيم الدسوقي، و**مخطوط عقد الجمان في نسب عرب السودان** لمحمّد بن ود عيسى الحاج عبد الرازق. والمخطوطات الثلاثة الأخيرة لم تنشر أو تدرس دراسة علمية، فيما أرجح، بعد.(١٣)

أيضاً لا بد من الاشارة إلى مؤلفات الشيخ عثمان حمد الله النسَّابة السوداني المشهور الذي وضع عدة مؤلفات في هذا الحقل منها: **سهم الارحام في السودان**، وكتاب **التعارف والعشيرة**، وكتاب **دليل المعارف**، كما كتب الدكتور محمّد عوض محمّد: **السودان الشمالي سكانه وقبائله**. وللمؤلف التجاني عامر كتيب بعنوان **السلالات العربية السودانية بالنيل الأبيض**، وكتاب الشيخ الفحل الطاهر الفكي **تاريخ وأصول العرب بالسودان**. وهناك **الجامع الحصين البأس في اتصال ابراهيم جعل بجده العباس** للشيخ الخبير وهو المخطوط الذي أعده وقدم له د. عبد الله علي ابراهيم.

فلسفة الموسوعة

عند حديثنا عن الأعمال العظيمة التي ألَّفها البروفسير عون الشريف قاسم مثل **موسوعة القبائل والأنساب** فإن من واجبنا العمل على تبيين الفلسفة الكامنة وراء العمل نفسه وكيف نشأت هذه الفلسفة وتطورت عند الكاتب بآفاق منهجية قد لا يدركها الدارس بيسر.

إن استعراضاً أولياً للموضوعات التي عالجها البروفسير عون الشريف قاسم حتى صدور هذه **الموسوعة** تعكس لنا نمو المنطق الداخلي لهذه الأعمال وتوجهها الحثيث نحو الفلسفة التي توَّجها بإنجاز **الموسوعة**.

ألَّف البروفسير عون الشريف قاسم أكثر من سبعين كتاباً وبحثاً(١٤) في الإسلام والتاريخ والحضارة والأدب العربي والدراسات السودانية واللغة العامية في السودان. والملاحظ أن عمله الضخم **موسوعة القبائل والأنساب** لا يدور في مجال تخصصه (**اللغة العربية وآدابها**) وإنما ينطلق إلى آفاق أرحب أهمها البعد التاريخي لموضوعاته. وقد كان البروفسير عون الشريف قاسم يدرك أن أي تناول لموضوع موسوعته خارج التاريخ لا

قيمة له ما دام الموضوع يقع في دائرة التاريخ وما دام هو لا يتحرك إلا بحركة الواقع التاريخي المحدد زماناً ومكاناً.

تنقسم كتابات البروفسيرعون إلى قسمين: دراسات عن اللغة العربية والإسلام، ودراسات عن السودان. واتفق مع ما ذهب إليه د. محمد الواثق "إن المرحلة المثيرة في نهج التأليف عند البروفسير عون الشريف قاسم هي المرحلة التي انفلت فيها للكتابة عن السودان".[١٥] وفي هذه المرحلة بلغ الاهتمام بالعنصر التأريخي عنده أقصى مداه.

وفي كتاباته عن السودان يتضح لنا أن ثمة هاجساً مشتركاً ظل المؤلف يسعى للتعبير عنه من عمل إلى آخر وهو التمازج القومي في السودان، فصدرت له دراسة تحمل هذا المعنى بعنوان **حلفاية الملوك: التاريخ والبشر**، ١٩٨٨. ويقول عن هذه الدراسة: "... وقد أبانت تلك الدراسة عمق الصلات بين مختلف القبائل التي امتدت لما يزيد عن الخمسمائة عام. وكان ذلك حافزاً لي لأعمم التجربة ما أمكن ذلك على كل السودان".[١٧]

وفي عام ١٩٩٠ صدر له **من صور التمازج القومي في السودان: دراسة في تاريخ حلفاية الملوك السياسي والاجتماعي والثقافي وعلاقات أهلها بقبائل السودان المختلفة خلال العصور** وهو بمثابة طبعة ثانية (منقحة ومزادة) لكتابه عن الحلفاية الذي سبق ذكره، ويذكر في مقدمة هذه الطبعة: "ولعل أبرز ما في الطبعة الجديدة إلى جانب الزيادة الكبيرة في الأنساب، وصل المجموعات المختلفة بحلفاية الملوك بأصولها القبلية في شتى أنحاء السودان، مما يجعل حلفاية الملوك بحق نموذجاً من نماذج التمازج القومي الفاعلة في السودان".[١٧] وقد نجح في تحقيق هذا الهدف نجاحاً كبيراً.

ويقول عن التمازج القومي في السودان: "... وقد نجم عن هذا الاختلاط الواسع بين عناصر البشر، والامتزاج الكبير بين الأفكار التي تنتقل من مراكز الحضارة في بيئاتها المختلفة، السماحة والألفة، فاختلطت العناصر في عفوية مكونة في نهاية المطاف هذا المزج العجيب الذي هو نموذج للألفة والانصهار بين البشر، وإن تعددت أسماء قبائله، وتباعدت مواطن سكانه في جنوب البلاد أو شرقها أوغربها أو شمالها، فكلهم نتاج هذه البوتقة الحضارية الكبرى التي التقت فيها عناصر البشر على اختلاف ألوانها

وأشكالها وحضاراتها، فتمازجت وانصهرت مخلفة هذا الفرد السوداني الذي يحمل في جوهر تكوينه هذه الأرضية المشتركة من المعاني والمواضعات التي تسوي بين البشر وتؤاخي بينهم، وتسعى إلى خلق صلات الود والمحبة بينهم، وبذلك صار السودان نموذجاً حياً لفعالية الوحدة بين البشر رغم اختلاف الأعراق على أرضه، إذ أنَّ كل فرد فيه، وإن انتمى لقبيل بعينه، هو في حقيقته تاريخ مجسد لفعالية اختلاط دماء البشر وتمازجها على مدى تاريخ السودان، ومن هنا كان التقارب في النظرة العامة والسلوك الاجتماعي بين مختلف العناصر في أجزاء السودان المختلفة، لا فرق في ذلك بين شمال وجنوب، أو شرق وغرب، لأنهم جميعاً تعرضوا لتأثيرات البوتقة المشتركة على مدى الزمان".(١٨)

وقد شكَّل هذا المعنى العميق للتمازج الثقافي والعرقي والفكري في السودان الدافع الذي تمحورت حوله كتابات البروفسير عون الشريف قاسم عن الدراسات السودانية والذي تبلور في موسوعته، فقد ذكر هو أنَّ كتاب **الحلفاية** في طبعته الأولى والثانية شكل الأساس لعمل **الموسوعة**. ولم يذكر المؤلف شيئاً عن عمله **قاموس اللهجة العامية في السودان**، ولعله قد فات على عون الشريف قاسم الناقد، وهو يُفَصِل دوافعه، أن هذا **القاموس** يمثل النزوع المبكر لدى المؤلف نحو دراسة التمازج القومي. ومن عجب أن العديد من النقاد اعتبروا في هذا العمل عروبية منفرة، ومعظمهم ينطلق في ذلك من موقف أيديولوجي مسبق شبه لهم أن **القاموس** يسعى لتأصيل اللهجة العامية السودانية في العربية. لكن، وعلى العكس من ذلك فقد نظر عون الشريف قاسم بموضوعية للمفردات السودانية الخالصة تحت باب (س) أو النوبية (ن) أو التبداوية (بجه)، مما يمكن أن يضعه في زمرة "السودانويين". ويبدو لي أن **قاموس اللهجة العامية في السودان** هو الأساس الذي ترسمه المؤلف في **موسوعة القبائل والأنساب** سواء من حيث تقاطعات المادة المجموعة في كل من العملين، ولعله استفاد مما جمعه إبان عمل **القاموس** في إنجاز هذه **الموسوعة**، أو من حيث عرض المادة، وقد اختار الترتيب الهجائي لكليهما.

لقد تجلت قناعة المؤلف بالتمازج القومي في السودان في هذه **الموسوعة**، وهي قناعة توصل إليها، كما ذكرت من قبل، في دراساته السابقة عن السودان وعلى رأسها دراسته عن **التمازج القومي في السودان**. ورغم نبل هذه القناعة إلا أنها تمثل بشكل أو

بآخر انزلاقاً في براثن الأيديولوجيا من حيث إنَّها افتراض مسبق ينبني عليه عمل المؤلف لا كنتيجة لمقدمات العمل نفسه. وكان من نتاج هذا الافتراض أن تركــزت **الموســوعة**، دون تخطيط مسبق من المؤلف، جغرافياً على بؤر التمازج القومي، وشاءت المصادفة أن تكون هذه البؤر في إقليم وسط السودان وشماله. ونظرة إلى كتابه **التمازج القومي** يُمْكِــن أن تنبئنا بحدود السودان الجغرافية كما ترسخ في ذهن المؤلف، لا كما هي عليــه فعــلاً: "... والسودان الحديث الذي برز إلى الوجود مع قيام دولة الفونج ظل يتشكل لما يزيد عن تسعة قرون قبل ذلك التاريخ، بلغ فيها التفاعل والتلاقح بين الأجنــاس والثقافــات مــداه فجاءت دولة الفونج تعبيراً عن هذا التمازج وقمة لعملية البناء الحضاري لشعب السودان. وبهذا يكون السودان الحديث نموذجاً لهذا الربط العضوي بــين قــيم الإســلام وفعاليــة الشخصية القومية".(١٩) إذاً فلا غرو أن جعل المؤلف من حلفاية الملوك، مــوطن نشــأته، والعاصمة الثانية لسلطنة الفونج، نموذجاً للسودان في كتاباته المبكرة. ولا عجب أيضاً أنه لم يتعرض في هذه **الموسوعة** للكثير من القبائل والأعلام في أطراف البلاد شمالاً وجنوباً وشرقاً وغرباً مما لم يشمله التمازج القومي، وبالتالي سقطوا عن ذاكرة هذا التمازج ليس عن سوء نية كما يدعي البعض، لكن لأن هذا العمل الموسوعي من شروطه، كما ذكرنا، أن تعمل عليه عقول مختلفة لا يسيطر عليها دافع واحد أو فلسفة مشتركة. ولا يعني مــا ذكرت أن **الموسوعة** قد أغفلت تماماً ذكر المجموعات الطرفية وإنما تناولتها بقــدر مــا توافر له من معرفة عنها؛ فقد حظيت قبيلة الدينكا مثلاً بترجمــة وافيــة شــغلت بضــع صفحات كاملة. وقد أحسن بعض النقاد صنعاً بكتابة مقالات عن مجموعات وقبائــل لــم تذكر وليس في ذلك تقليل من **الموســوعة** إنما هو واجب فرضه عليهم البروفسير عــون الشريف قاسم بكتابته لهذا السفر القيم.

الاهتمام بالرواية الشفوية

كما ذكرت سابقاً فقد تأثر المؤلف بكتاب **الطبقات** وبــالجو العــام فــي حلفايــة الملوك، ليس الجو الروحي ولا فكرة الكتابة على نفس التراجم فحسب، وإنما الجو المشبع بالمأثور الشَّفوي المتداول وهو ما شكَّل المصدر الأول لمؤلف **الطبقات**.

يُعَرَّف المأثور الشَّفوي بأنه كلام غير مكتوب متوارث جيلاً بعد جيل ومتـداول بين أفراد المجموعة. وبهذا المعني فإنه وإن احتوى على قدر من الصحة التاريخية فإنـه بالمقابل معرض لعوامل التحريف والتغيير على مر السنين، ولعل واحدة من انتصـارات هذا العمل أنه حوّل العديد من الروايات التاريخية والمأثورات الشفوية وأشجار النسب إلى مواد مدوَّنة محققة فأصبحت بمنأى عن عوامل تحريف النصوص بقصد أو بغير بقصـد والتي تُعدُّ سمة من سمات التداول الشَّفوي.

كنت أرجو لو فصَّل المؤلف الطرق التي جمع بها هذه المأثورات والمناطق التي زارها، ثم الطريقة التي ينتخب بها الرواية التي يعرضها فـي **الموسـوعة**. وقـد ذكـر المؤلف شيئاً عن حذف وإضافة يقوم هو بها لبعض الروايات الشفوية دون توضيح المنهج الذي يعتمد عليه في ذلك أو دوافع هذا الحذف "... ولابد من الإشارة هنا إلى أن الأخطاء في هذه الروايات إن وجدت فهي في معظم الأحوال مني وليست من رواة هذه الأنسـاب، فقد أكون قد اختصرت بعض ما أوردوه أو حذفت منه أمراً هاماً يفتقـده أهلـوه".[٢٠] ولا شك أن المؤلف بخبرته الأكاديمية الطويلة قادر على التعامل مع الرواية الشفوية بالحـذر المطلوب، وأنه قد أورد الرواية وليس فهمه لها. لكن ما كنت أرجوه أن يوضح هذا الأمر في مقدمته لمزيد من الاطمئنان خصوصاً وأن تواضعه جعله يُغيِّب عن القراء حقيقـة أن اضطراب بعض روايات النسب في **الموسـوعة** ليس من وضع المؤلف وإنما هو خاصية متجذرة في هذا الضرب من المأثور الشَّفوي السوداني للأنساب. وسببه هو الإطار العـام للأنساب الذي وضعه السمرقندي والبحراني وغيرهما. فخلال فترة الظلام التـي عمَّـت سودان وادي النيل، والممتدة من نحو ١٣١٧ إلى ١٥٠٤م، بلغ تـدفق القبائـل العربيـة ذروته. ولكن بكل أسف ليس لدينا تفاصيل إحصائية عن هذه الهجرات عدا مـا ورد فـي الكتب العربية، ولم تُسجَّل أي روايات خطية سودانية تبيِّن نشـأة المجموعـات العربيـة الكبيرة إلا بعد قيام سلطنة الفونج الإسلامية. وحينهـا بـدأ الاهتمـام بالنسـب. وكـان للسمرقندي وأمثاله الدور الأكبر في وضع نواة وأصل هذه التجمعات العربية والمستعربة، وقسَّم على ضوئه عرب السودان إلى أربع مجموعات كبيرة.

المجموعة **الأولى** هي المجموعة الجعلية ويعيش جُلُّ منسوبيها علـى شـواطيء وادي النيل في المنطقة الواقعة جنوب دنقله وشمال ملتقـى النيلـين الأزرق والأبـيض ويرجعهم النسَّابة إلى سيدنا العباس بن عبد المطَّلب، مع أن بعض منسوبي هذه المجموعة لا صلة لهم بعم النبي صلى الله عليه وسلم. وتغلب حياة الحضر على هذه المجموعة التي تشمل البديرية والحكماب والشويحات والشـايقية والمناصـير والرباطـاب والميرفـاب والجعليين والجموعية والجميعاب والجوامعة والجمع وغيرهم. والمجموعة **الثانيـة** هـي المجموعة الجهينية، وإليها ينتسب جُلُّ البدو، ومن المفترض أن يكونوا من عرب الجنوب أو قحطان، وتتكون من جهينة ورفاعة وبني كاهل وفزارة والكبابيش ودار حامد وعـرب البقارة والمحس وغيرهم، وينسبون إلى الصحابي الجليل عبد الله (بن أونـيس) الجهنـي. لكن النظرة الفاحصة لأنساب كل مجموعة أو فرع من قبيلة قد ترجعه إلى نسـب غيـر الإطار العام الذي وضعه فيه النسَّابة السودانيون. فمن القبائل الكبيرة التي دخلت السودان قبيلة ربيعة وبلَّي ولكن لا نجد لهما ذكراً في تقسيمات النسَّابة، وينطبق هذا الأمـر علـى فروع أخرى ذوَّب النسَّابة نسبها في لواء المجموعتين الكبيرتين الجعلية والجهينيـة. أمـا المجموعة **الثالثة** فهي تشير إلى بني أمية، ومنهم سلاطين الفـونج. وتحـت المجموعـة الرابعة ينضوي الأشراف، وجُلُّهم من العلماء وشيوخ الطرق الصوفية.

لم يهتم النسَّابة الأوائل [من العرب] بالتصنيفات الداخلية لكل مجموعة قبيلة؛ مما أربك النسَّابة السودانيين فتجد نصوصاً مختلفة للرواية الواحدة حتى عند القبيلة الواحـدة. كما أن المقصد من النسب لدى معظم النسَّابة السودانيين هو تأكيد عراقة الانتماء سـواء أكان ذلك للبيت النبوي الشريف أم لصحابي جليل أم لقبيلة كبيرة، وقد اجتهد جمـع مـن الرواة لإيجاد أقصر الطرق لهذه الغاية، وبذلك جاء الاضطراب في روايات النسب.(٢١)

وفي هذا المعنى يذكر د. عبد الله علي إبراهيم: "... فالنسب نظام جامع لأفكـار جماعة ما عن نفسها. وهو نظام لا تمنع كثرة الأفكار المتوهمة فيه من اعتناق أهله له. إن النسب كأيديولوجيا هو ثمرة لشغل النسَّابة كأيديولوجيين يرتبون فيه معارفهم ويطلقون فيه جامح خيالهم وبراعتهم ويجرون عليه التعديلات اللازمة ولا يساورهم أنهم يختلقـون أو يكذبون".(٢٢)

ولعل المؤلف قد عمل بقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "الناس مأمونون على أنسابهم"، أو أنه رأى أن "الوهم المستتب خير من الخلخلة العقيم".[٢٣] وبذلك ترفع عن شرح هذه المزالق لقراء **الموسوعة**: نظرية النسَّابة، طريقة وضعها، كتابها، اهتمام المجموعات العربية دون الإفريقية بتأكيد النسب. وكان ذلك ليبرر قلة ورود روايات نسب للمجموعات الدارفورية، والنوبية، والبجاوية، والنيلية، والنيلية الحامية وأمثالها، في كتاب معني في الأساس بالأنساب التي تشغل بال المجموعات العربية. وكان ذلك ليمثل دفاعاً حقيقياً عن هذا السفر الذي رسم طريقاً نحتاجه نحو عمل ضخم في مجال الدراسات السودانية، لكن تواضع المؤلف الجم أعجزه عن شرح عِظَمِ جهده والأسباب الحقيقية وراء القصور الحتمي **للموسوعة**.

أسلوب عرض المادة

بدأت **الموسوعة** بإهداء مثالي إلى شخصين يمثلان المحور الذي تدور حوله **الموسوعة** وهما من أول من بذل جهداً في تأليف مادة مشابهة وهما: محمّد عبد الرحيم، وعثمان حمد الله، فكان الإهداء إليهما ذا دلالات عميقة، وقد أحسن المؤلف صنعاً بذلك جزاه الله خير الجزاء.

أما مقدمة **الموسوعة** فقد كانت قصيرة بالنسبة لمثل هذا العمل، وكان يحسن أن تشمل: عرضاً مفصلاً لدراسات الأنساب وكتب القبائل والتراجم، وأهمية مثل هذه الكتب، ومنهجية النسَّابة السودانيين وآليات انتقال النسب جيلاً عن جيل، والعمل الحقلي الذي قام به المؤلف لجمع مادته، والمدن التي زارها، وفريق الجمع المصاحب له إن وجد، ومنهجه في جمع الروايات وفي التحقق منها وانتخابها، والمشاكل والصعوبات التي واجهته وكيف تغلب عليها، ثم يعرض بشيء من التفصيل المنهج الذي سار عليه في عرض المادة مع وضع ملخص لأهم ملحوظاته حول قضيته المحورية: التمازج القومي في السودان من خلال مادة **الموسوعة**.

ذكرنا أن **الموسوعة** اشتملت على حوالي ستة عشر ألف مُدخَل قام المؤلف بترتيبها ألف بائياً. وتقوم الموسوعة على نظام جيد للإحالة cross-references يجعل

العمل متكاملاً فلا يمكن الاستعاضة بجزء عن بقية الأجزاء، وهو ما يعكس جانباً من الجهد الكبير الذي بذله مؤلف هذا العمل.

رغم أن **الموسوعة** تعنى في الأساس بالقبائل والأنساب إلا أن المؤلف عندما يعرض إلى ترجمة المتعلمين لا يهتم بذكر أنسابهم أو قبائلهم وكأني به ينطلق من موقفه وهو التمازج القومي في السودان ليؤكد تلاشي الانتماء القبلي عند المتعلمين.

لقد جرت العادة في أعمال الموسوعات أن تكون المادة دسمة موجزة ايجازاً غير مخل، ولعل هذه الخاصية أصبحت من سمات العصر في معظم ما يكتب وهو ما تقتضيه ضرورة عدم التطويل على القارئ وسهولة الرجوع للمادة، وتزداد أهمية هذه الطريقة في أعمال الموسوعات. لكن على العكس من ذلك تجد عند المؤلف بعض المواد entries التي تشغل بضع صفحات، والسبب في ذلك أن حجم المادة أو المعلومة المتوافرة عن تلك المجموعة كبير جداً، وعليه ترك المؤلف أمر تحديد حجم العرض بحجم المادة المتوافرة لا لسعيه في جمع المادة مع ما يناسب الموضوع، ولعل ما يؤكد ذلك أن بعض المواد خالية من أي شرح أو ترجمة أو تحقيق. وعن هذه النقطة يقول المؤلف: "... ولابد من إشارة إلى أن بعض التفاوت في حجم مواد الموسوعة، فبعض المجموعات والأسر والأفراد يطول الحديث عنهم، ويقصر في بعضهم الآخر، والذي حكمني في ذلك ما استطعت أن أحصل عليه من معلومات، إذ أنَّ بعض الأسر قد سجلوا أنسابهم في مخطوطات استفدت منها، وكان للاتصال الشخصي بكثير من الأسر والأفراد أثر في طول بعض هذه المواد".(٢٤)

إن أسلوب العرض الذي أشرت إليه عند البروفسير عون الشريف قاسم قد رسم بحرفية ممتازة من الناحية الآلية، إلا أن المؤلف قد بخل على القارئ ببعض الروايات والمعلومات خصوصاً عندما يفضل رواية على رواية أخرى فيحرم القارئ من معرفة الرواية المعارضة لما يرجحه المؤلف مثل ترجمته لأبي جنزير مثلاً.(٢٥) ولعل البروفسير عون الشريف قاسم رغم اهتمامه العظيم بالتاريخ إلا أنه لم يستخدم أدوات المؤرخ في تفنيد الروايات أو ترجيحها، ومن ذلك أنه لم يسع لجمع مادة كافية لعدد من الأسر الكبيرة التي لم تعط حقها من الترجمة في الجزيرة أو شمال كردفان مثلاً.

وأتفق مع د. محمد الواثق فيما ذهب إليه من مساواة المؤلف بين "المشهور والمغمور" في ذات السياق "ففي مادة مصطفى ود مساعد مثلاً تظهر سلوى يوسف ذات الإثني عشر عاماً في ذات السطر مع أخيها لأبيها البروفسير محمد الخاتم يوسف العالم الطبيب ... وهو من أشهر رجال الجيل الأخير من الجموعية، وكان من حقه أن يُفْرَد له مقام خاص خصوصاً وأنه لا يدخل في دائرة من غاب عنه".[٢٦] وتتكرر مثل هذه الهَنَات بين الحين والآخر والسبب وراء ذلك أنه عندما وضع الجزء الثاني من عنوانه: "**وأشهر أسماء الأعلام والأماكن**"، لم يضع معياراً دقيقاً للشهرة وترك لنفسه حق تحديد من يستحق أن يعرض في **الموسوعة** أو من لا يستحق. وليت **الموسوعة** اكتفت بالقبائل والأنساب عن أشهر أسماء الأماكن والأعلام. وقد لاحظت أن عدداً من الأسماء كانت تستحق شرحاً أوفى من المؤلف خصوصاً وأنها أسماء سودانية خالصة مثل: دفع الله، دفع السيد، حمد النيل، الريح، بَياكي ...إلخ.

مصادر الموسوعة

استفاد البروفسير عون الشريف قاسم في عمل هذه **الموسوعة** من معظم الدراسات والمؤلفات التي تناولت موضوعات النسبة والأنساب والقبائل والأعلام والأماكن والتاريخ والاجتماع في السودان سواء كتبت باللغة العربية أو الإنجليزية، وهي كانت لتكون ذات فائدة عظيمة لقاريء **الموسوعة** لو وضعت في ثبت خاص بها.

ويمكن إرجاع مصادر الموسوعة ومراجعها إلى أربع مجموعات رئيسة: **الأولى** كتب النسب وأشجار النسبة، مخطوطة كانت أو مطبوعة، وتعنى هذه بتاريخ القبائل وأنسابها، مثل:

ماكمايكل **العرب في السودان**

H.A MacMichael, A History of the Arabs in the Sudan, 2vols, Cambridge, 1922.

محمّد صالح يحى **مشيخة العبدلاب و أثرها في حياة السودانيين،** الخرطوم، ١٩٧٢.

محمّد عوض محمّد **السودان الشمالي: سكانه وقبائله**، القاهرة، ١٩٥٦.

يوسف فضل حسن **العرب والسودان**

Yusuf Fadl Hasan, The Arabs and the Sudan from seventh to the early sixteenth century, Edinburgh, *1967.*

الفحل الطاهر الفكي **تاريخ وأصول العرب بالسودان**، الخرطوم، ١٩٧٦.

عبد الله محمّد الخبير **الحصن المنيع الباس في اتصال إبراهيم جعل بأصله العباس**، الخرطوم.

عثمان حمد الله **سهم الأرحام**، السودان، القاهرة، (د.ت).

كتاب التعارف والعشيرة، القاهرة، (د.ت).

دليل المعارف: للضباينة ...إلخ، القاهرة، (د.ت).

محمّد النور بن ضيف الله **كتاب الطبقات في خصوص الأولياء والعلماء والشعراء في السودان**، تحقيق يوسف فضل حسن، الخرطوم، ١٩٧١.

نعوم شقير **جغرافية وتاريخ السودان القديم، بيروت، ١٩٦٧.**

محمّد عثمان الفركاوي **الولياب**، الخرطوم.

عون الشريف قاسم **من صور التمازج القومي في السودان: دراسة في تاريخ حلفاية الملوك السياسي والاجتماعي والثقافي وعلاقات أهلها بقبائل السودان المختلفة خلال العصور**، الخرطوم، ١٩٩٠.

مجلة السودان في رسائل ومدونات

Sudan Notes and Records, 1918-1996, Khartoum

وتعنى المجموعة **الثانية** بأسماء الأعلام، وأهم مصادرها:

محمّد عبد الرحيم **أبطال التاريخ في السودان** (مخطوط)، دار الوثائق القومية، الخرطوم.

النداء في دفع الافتراء، (د.ن)، ١٩٥٢.

محمّد النور بن ضيف الله **كتاب الطبقات في خصوص الأولياء والعلماء والشعراء في السودان**، تحقيق يوسف فضل حسن، الخرطوم، ١٩٧١.

محجوب عمر باشري **رواد الفكر السوداني**، دار الفكر، الخرطوم، ١٩٨١.

ميرغني حسن علي **شخصيات عامة من الموردة**، الخرطوم، (د.ت).

ريشارد هِلّ **سير [أو شخصيات] من السودان**،

Richard Hill, *A Biographical Dictionary from the Sudan*, 2nd edition, Oxford, 1967.

أحمد محمد شاموق **معجم الشخصيات السودانية المعاصرة**، الخرطوم، ١٩٨٨.

أحمد بن الحاج علي **مخطوطة كاتب الشونة، تاريخ السلطنة السنارية والإدارة المصرية في السودان**، القاهرة، ١٩٦١.

الأرشيف المصلحي [لمن عملوا في دوائر حكومة السودان]، دار الوثائق القومية، الخرطوم.

أرشيف سونا [وكالة السودان للأنباء]، الخرطوم.

تقويم جامعة الخرطوم. جامعة الخرطوم، الخرطوم.

أما المجموعة **الثالثة** فهي مصادر الأماكن ومن أهم مفرداتها:

عون الشريف قاسم **قاموس اللهجة العامية في السودان**، الدار السودانية، الخرطوم، ٢٠٠٠، ط٣.

الطيب محمّد الطيب **المسيد**، مؤسسة الصلحاني للطباعة، دمشق، الطبعة الثانية، ١٩٩٢.

باربر، ك. م **جمهورية السودان**

K. M. Barbour, *The Republic of the Sudan, A Regional Geography*, London, 1960.

حسن مصطفى حسن **دراسات في البيئة السودانية**، شعبة أبحاث السودان، الخرطوم، ١٩٧٨.

وتُعنى المجموعة **الرابعة بالروايات الشفوية المتواترة** بين أبناء القبائل عن نسبتهم، والإفادات التي قدمها بعض الأعلام من قطاعات المثقفين والعلماء والمهنيين وأمثالهم، والمذكرات التي أعدها بعض أفراد المجموعتين آنفتي الذكر، ولعل من أهم المصادر ما جمعه الباحثون لمكتبة شعبة أبحاث السودان (معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية). كلها تمثل إضافة مصدرية ثرَّة عن الأنساب ومراجع الأعلام. وتعكس مادة المجموعة الرابعة مثابرة البروفسير عون الشريف قاسم وجَلَده في جمع هذه المادة الشفوية بصورة تدعو للإعجاب.

وقد حوَت المراجع الوارد ذكرها في المجموعتين الأولى والثانية مادة خصبة عن الأماكن.

وفوق كل هذه المصادر والمراجع فإن التراكم المعرفي عند البروفسير عون الشريف قاسم كان خير معين له في إعداد هذه **الموسوعة**.

وبَعْد ...

إن هذه **الموسوعة**، كما سبق وذكرت، واحدة من الأعمال الكبيرة التي تأخذ من صاحبها عمراً كاملاً من الزمان، وقد عشت مثل هذا العمر في تحقيقي لكتاب **الطبقات**، وأعيشه الآن وأنا أحقق في **مخطوطة كاتب الشونة** لأحمد بن الحاج علي وآخرين التي أطلعت عليها لأول مرة قبل ما يربو على الأربعين عاماً، وأنا أعلم تماماً حالة القلق، والنهم في البحث عن المعلومة، والرغبة العميقة في التجويد للوصول إلى حد الكمال، وليس لذلك سبيل. وأعلم ما ينتاب المرء من خوف عميق من ضيق الوقت ومسابقة العمر، وبحمد الله فقد أنجز البروفسير عون الشريف قاسم **الموسوعة** على نحو جيد ووجدت مكانها اللائق بها في المكتبة العربية والسودانية، لتظل أبداً منارة لذكرى مؤلفها ولمعنى الجهد العلمي الرصين.

وقد اختتم المؤلف موسوعته بقوله: "انتهى بحمد الله الجزء السادس والأخير من موسوعة القبائل والأنساب ويليه لاحقاً جزء سابع عبارة عن ملحق يشمل المراجعات والتصحيحات والاستدراكات والإضافات التي لم ترد في أجزاء الموسوعة والأمل أن

يوافينا القراء الكرام بملاحظاتهم واستدراكاتهم لتضمينها هذا الملحق. والحمد لله في البدء والختام".[٢٧] ويبدو أن المؤلف قد غير رأيه وقرر أن يصدر طبعة جديدة تتضمن تلك الإضافات والاستدراكات، وقد علمت أن مسودة هذه الطبعة الجديدة بلغت حوالي اثني عشر جزءاً، أي بزيادة الضعف وفي ذلك أبلغ دليل على جهاد المؤلف الذي ظل يبذله طوال كل تلك السنين.[٢٨]

ألا رحم الله البروفسير عون الشريف قاسم بقدر ما بذل من جهد لهذا الوطن، وجزاه الله خير الجزاء، وأثابه على ما قدم أجزل الثواب. وقد آن أوان الحاضرين مفكرين وباحثين ونقاد ليعوا أن هذه **الموسوعة** هي بحق "**مشروع مفتوح مستمر**" يحتاج إلى تضافر جهودهم فيضيفوا إليه، وتعاد طباعته مرات ومرات بحيث تتضمن كل طبعة ما جد من إضافات، وأختم باقتراحي الذي أدخرته لنهاية الورقة وهو أن تتبنى مؤسسة علمية مثل وزارة الثقافة أو مجمع اللغة العربية **مشروع** إعادة طباعة **الموسوعة** بما يضاف إليها من استدراكات وملحوظات.

(١) عون الشريف قاسم، **موسوعة القبائل والأنساب في السودان وأشهر أسماء الأعلام والأماكن**، الجزء الأول، الخرطوم، ١٩٩٦، ص ١٧.

(٢) نفس المرجع، ص ١٨.

(٣) قاسم عثمان نور، "عون الشرف قاسم ١٩٣٣-٢٠٠٥م: النسَّابة والمؤلف الموسوعي"، **ورقة غير منشورة**، ٢٠٠٦، ص ٦.

(٤) محمّد الواثق، "مؤلف سوداني جديد"، **صحيفة الأنباء**، ١١/٦/١٩٩٧م.

(٥) محمّد النور بن ضيف الله، **كتاب الطبقات في خصوص الأولياء والعلماء والشعراء في السودان**، تحقيق يوسف فضل حسن، الخرطوم، ١٩٧١، ص ص ١٥-١٨.

(٦) أنظر: مقدمة يوسف فضل حسن في: محمّد مصطفى النور، **معجم الأعلام والشخصيات في المناطق المتأثرة من قيام سد مروي، ج١**، ٢٠٠٦، ص ص ١٥-٢٢.

(7) Heather J. Sharkey,"Tabaqat of the Twentieth Century: Arabic Biographical Dictionaries as a Source for Colonial History, 1898-1956", *Sudanic Africa,* 6, 1995 p.38,

(٨) قاسم عثمان نور، مرجع سابق، ص١.

(٩) المرجع نفسه، ص٢.

(١٠) المرجع نفسه، ص٣.

(١١) المرجع السابق، ص٤.

(١٢) انظر أيضاً: المرجع نفسه، ص٥.

(١٣) المرجع نفسه، ص ٦

(١٤) انظر: مادة عون الشريف قاسم في محرك البحث *Google* على شبكة الإنترنت.

(١٥) محمّد الواثق، مرجع سابق.

(١٦) عون الشريف قاسم، **الموسوعة**، ص١٦.

(١٧) عون الشريف قاسم، **من صور التمازج القومي في السودان: دراسة في تاريخ حلفاية الملوك السياسي والاجتماعي والثقافي وعلاقات أهلها بقبائل السودان المختلفة خلال العصور الخرطوم**، ١٩٩٠، ص٧.

(١٨) المرجع نفسه، ص١٠.

(١٩) عون الشريف قاسم، **التمازج**، ص١٣.

(٢٠) عون الشريف قاسم، **الموسوعة**، ص١٩.

(٢١) انظر الفصل الثالث، وصفحات ١٥٧، ١٦٤، ١٦٨، ٢٠٣-٢١٠ من:

Yusuf Fadl Hasan, *The Arabs and the Sudan from the seventh to the early sixteenth century*, 2nd ed, Edinburgh, 1967.

(٢٢) عبد الله علي إبراهيم، **عبير الأمكنة**، مجموعة مقالات، الخرطوم، ١٩٨٨، ص ص ٤٦-٥٠. أنظر أيضاً: هامش رقم (٢١) أعلاه.

(٢٣) المرجع نفسه.

(٢٤) عون الشريف قاسم، **الموسوعة**، ص١٩.

(٢٥) انظر: عون الشريف قاسم، **الموسوعة**، ص ص ٥٠٢- ٥٠٤.

(٢٦) محمّد الواثق، مرجع سابق.

(٢٧) عون الشريف قاسم، **الموسوعة**، ص ٢٦٢٨.

(٢٨) قاسم عثمان نور، مرجع سابق، ص ٨.

VI

ملاحظات أولية

حول منابت التفكير وآلية توليد الأفكار عند السيد الإمام الصادق المهدي*

طُلِبَ إليَّ أن أتناول موضوعاً في المحور الفكري عند السيد الإمام الصادق المهدي، وهو موضوع صعب وعسير لسببين: السبب الأول أنني مؤرخ في المقام الأول وليس أصعب على المؤرخ من الكتابة في موضوع معاصر فالمعاصرة حجاب. والسبب الثاني أن نقد الأفكار، هو في أسوأ الأحوال، إنتاج لنص مواز يتطلب النظر في كل ما أُنْتِجَ وله علاقة بهذه الأفكار، ولم يتسن لي الاطلاع على كل ما كتبه السيد الإمام الصادق المهدي من كتب وبحوث. ولكل هذا وذاك أكتفيت أن أكتب عن منابت التفكير وآلية توليد الأفكار عند السيد الصادق المهدي، وعلى الرغم من هذا التحديد الضيق لموضوع الورقة إلا أنَّني لا أدعي اكتشاف منهجية الصادق المهدي في التفكير، وفي استخلاص الرؤى والنتائج، وإنما هي محاولة لإلقاء الضوء على بعض من أدواته تعليقاً وتسجيلاً على هامش متونه القيمة.

---

* قدمت هذه الورقة بعنوان "ملاحظات أولية حول آلية توليد الأفكار عند السيد الإمام الصادق المهدي"، في ندوة علمية بجامعة الأحفاد للبنات، في ٢٥ ديسمبر ٢٠٠٦ بمناسبة بلوغ السيد الإمام الصادق المهدي السبعين من عمره.

تمهيداً لهذه الخطوة تتصفح الورقة المحيط الاجتماعي والثقافي الذي نشأ فيه السيد الصادق المهدي ثم تستخلص أهم المكونات الفكرية عنده، وبَعْدَ ولوج الموضوع أعرض ملحقاً وجيزاً لرؤى الإمام الفكرية باستخدام المنهج الذي استنبطته الورقة، فالورقة في أقصى تجلياتها دعوة لإعادة اكتشاف المفكر الصادق المهدي بفهم عميق لبعض أفكاره وأسلوبه وطريقته في التفكير.

المحيط الاجتماعي والثقافي الذي نشأ فيه السيد الإمام الصادق المهدي

لا يدخل هذا المحور تحت أي من تصنيفات السير الذاتية، لكنه محاولة لاكتشاف الإسهام الذى قَدَّمه جو الأسرة أولاً، والتعليم ثانياً، للسيد الصادق المهدي وشكَّل النمط المرجعي المعياري في ذاكرته، فنمط التفكير باعتباره محاولة فهم الفرد لما يدور حوله يتأثر بخصائص الثقافة السائدة، وبنية العقل الذي ينتمي إلى ثقافة ما تتشكل، لا شعورياً، داخل هذه الثقافة ومن خلالها.

نظرة سريعة إلى هذا المحيط تكشف لنا عن شخصية توافرت لها كل الظروف للخروج إلى العالم بالمفكر الصادق المهدي: فهو ابن السيد الإمام الصديق بن السيد الإمام عبد الرحمن بن السيد الإمام محمد أحمد المهدي (ت.١٨٨٥). ورث عن الأخير تاريخاً مشرقاً بالبطولات العظيمة ونشأ وحول داره أنصار المهدي يتجمعون صباحاً ومساءً يتلون الراتب ويقدمون فروض الولاء. فورث مع ما ورث عزة وإباء يأبى الضيم، وأدرك أنه لا يعني نفسه فقط إنما يعني تاريخاً مجيداً من واجبه المحافظة عليه، ومستقبلاً يرتبط به مئات الآلاف من أبناء شعبه.

وتفتحت عيناه في بيت جده السيد الإمام عبد الرحمن (١٨٨٥-١٩٥٩) فنظر في طريقته وسياسته في إدارة الأمور والخلافات، وتعلم عنه المواكبة "لكل مقام مقال ولكل زمان وأوان رجال". ولعلها العبارة السحرية التي تمثل مفتاح فكر السيد الصادق المهدي، ولو اكتفيت بها لكفَتْ عن كل ما أريد قوله. وعن جده عرف معنى اللين بغير ضعف، ومعنى الجهاد المدني، وأدرك ضرورة استقطاب المفكرين والمثقفين واستخلاص ثمرة آرائهم والإفادة منها. وهو ما تحول فيما بعد عند السيد الصادق المهدي إلى استقطاب أفكار المفكرين والمثقفين واستخلاص ثمرة آرائهم والإفادة منها علماً وتطبيقاً. ولعل

الصادق السياسي برز إلى حيز الوجود قبل الصادق المفكر وهو ما ألقى بظلالــه علــى طريقته ومنهجه كما سنرى لاحقاً.

وعن والده السيد الإمام الصديق (١٩١١-١٩٦١) تعلم معنى الجرأة في التعبير عن الرفض والمصادمة لما هو باطل وإن رسخ في الواقع. وآمن إيماناً عميقــاً بــالحوار السلمي وأنه لا خيار بديلاً عن الديمقراطية، وبدأ يعمل عقله حول الآليــات الديمقراطيــة ومدى جدواها في مجتمع مثل المجتمع السوداني. وامتدت تلك الجرأة والإقــدام لتشــمل جهده السياسي والفكري.

أما والدته السيدة رحمه بنت عبدالله جاد الله "كسار قلــم مكميــك (ماكمايكــل)" (١٩٠٩-١٩٨٥) فهي من رائدات النهضة النسوية في السودان ومن العضوات المؤسسات لجمعية نهضة المرأة، أول جمعية نسوية سودانية، وكانت متفقهة في الدين، فتربى علــى يديها. وتبنى السيد الصادق منذ البداية رؤية نحو المرأة العصرية، متحررة مــن إســار الدونية والتبعية التي يفرضها عليها "مجتمع الذكور" في السودان.

في هذا البيت الذي تعج أركانه بالعلم والدين، والجاه والنفــوذ ترعــرع الســيد الصادق المهدي في جو ديني عميق؛ فتلقى مبادئ الدِّين وعلومه بخلوة الفكي أحمد العجب بالعباسية أم درمان، ثم انتقل إلى خلوة الفكي علي السيوري بالجزيرة أبا. وبــذل جهــداً متصلاً للتبحر في العلوم الإسلامية، وشمل ذلك القرآن الكريم والسنة، والشريعة، والفقه، وسائر المعارف الإسلامية من لغة وتاريخ وفلسفة.[١]

دخل الصادق المهدي التعليم النظامي وعلى كاهله تركة عظيمة مــن التــاريخ والدين والنفوذ، وبرزت هذه التركة إلى السطح منذ البداية عندما كان طالباً في المرحلــة الثانوية في كلية فكتوريا بالإسكندرية، بل وكانت سبباً في هجره للتعليم النظامي. فيقــول عن تلك الحادثة: "كانت أول حادثة فتحت عيني لوجود تناقض أساسي بين منابع أصــلي وكرامتي وبين مؤسسة التعليم العصري الأوربية، حصلت في عــام ١٩٥١ فــي كليــة فكتوريا، حيث طلب منا أن نردد نشيداً يشيد بالملكة فكتوريا، وهي شخصــية لا تــذكرها القصص التي سمعناها في طفولتنا إلا بالظلم والشر، لأن جيوش بريطانيــا فــي عهــدها غزت بلادنا وفتكت بأهلنا وأرتكبت الفظائع".[٢] ويشير في مكان آخر لهذه الحادثة مبرراً

هجره للتعليم النظامي لما رآه من تسلخ الطلاب من هويـاتهم العربيـة والإسـلامية.(٣) نفهم من ذلك أن هذه التركة وقفت عائقاً أمام تعايش الصادق مع الحياة العصـرية، لكنـه عاد واستدعى بعضاً مما ورثه من جده السيد عبد الرحمن ممثلاً في القدرة على التعايش، وسياسة التوفيق. فواصل التعليم النظامي حتى إنه عندما تكرر مثل ذلـك الحـادث إبـان دراسته في أكسفورد عمل على دراسته وتحليله ولم يتعامل معه برد الفعل: "لقد كـان أول ما فتح ذهني، وأنا طالب بأكسفورد، لما في المعارف الغربية من تخليط؛ فعند اطلاعـي على كتاب مرجعي كنا ندرسه وهو كتاب **التاريخ الدستوري البريطـاني** لكاتبـه: دافيـد أنسور، تحدث الكاتب عن المهدي في السودان قائلاً: "أنه كان موظفـاً لـدى الحكومـة الخديوية في السودان ثم اشتغل بتجارة الرق"! وتتبعت بعد ذلك هذه العيوب في مجـالات أخرى فوجدت مزيداً من دلائل التخليط".(٤)

وفي أولى مراحل دراسته الجامعية، وكانت في كلية الخرطوم الجامعية، التقـى السيد الصادق بأساتذة وزملاء له، قدر لهم فيما بعد أن يؤثروا في مجرى الحياة السودانية حتى اليوم، فشاركهم الأفكار والرؤى. وفي جامعة أكسفورد التقى بآخرين. كما أنخرط مع المبعوثين السودانيين في بريطانيا في اتحاد الطلبة السودانيين بمختلف اتجاهاتهم الفكريـة والسياسية وتعلم أن كلاً منهم يسعى لخير وطنه وفق المنهج الذي يراه ملائماً، فرسخ فـي عقله التوجه القومي وفكرة المصالحة الوطنية التي تتجلى في الصادق السياسي كما هـو معروف من تحالفاته السياسية الواسعة، ويظهر نفس التوجه في ذهن الصادق المفكر فـي آليته لتوليد الأفكار.

في أكسفورد انضم الصادق إلى الجمعية العربية، وترأس النادي الاشتراكي وهو تنظيم يساري الفكر يساند حزب العمال البريطاني، كما انتخبته جمعيـة آسـيا وأفريقيـا وجزر الهند الغربية رئيساً لها. ولنا أن نستنتج مدى معرفته بالدول النامية حـول العـالم واستخلاصه للمشترك في أسباب تخلفها وطرق نهوضها ومناهج تحليل واقعها التي تبادلها مع زملائه الذين أصبحوا فيما بعد أعلام الفكر في تلك الـدول أمثـال قيصـر مرشـدي وانجليزي مسلم وروبرت بلك. ووطّن السيد الصـادق المهـدي نفسـه علـى ضـرورة

استصحاب مبادئ العدالة والمساواة وحقوق الإنسان، وهي قيم اكتسب جزءاً كبيراً منهـا من حياته في أنجلترا.

بعد عودته إلى الخرطوم عمل لسنة واحدة موظفاً في وزارة المالية وهـو مـا أكسبه، إلى حد ما، خبرة ديوانية تنظيمية. لكن الجانب الأهم عند عودته من بريطانيا هـو انخراطه في العمل السياسي حاكماً ومعارضاً، ومكّنه موقعه في الحـالتين مـن الإلمـام بدقائق المجتمع السوداني ووقائعه، كما أنه أنجز عدداً كبيراً مـن التحالفـات السياسـية كائتلافات حكومية ومصالحات وطنية وتجمعات معارضة، وانعكست هذه التجارب علـى طريقته في التفكير. ويبدو أنه منذ انقلاب عبود (١٩٥٨-١٩٦٤) وحتـى الآن لـم تقـع حادثة في السياسة السودانية إلا وكان له دور فاعل فيها، بشكل أو بآخر، وأياً كان موقفنا من هذا الدور، فإن ذلك يدلُّ على حضوره الدائم وسط الأحـداث وعبقريتـه الفـذة فـي إدارتها.

بدأت علاقة السيد الصادق المهدي بالتأليف منذ وقت مبكر فنشـر فـي عـام ١٩٥٩ **كتاب العبادات للإمام المهدي** وصدَّره بخطبة عن الـدين والإنسـان، والإسـلام والإنسان، والحضارة الإنسانية، والإسلام والسودان، ودعـوة الإمـام المهـدي، وتقـويم للكتاب. ومنذ ذلك الحين انطلق الصادق المهدي في مجال التأليف فلم يترك موضـوعاً إلا طرقه: كتب في الفكر والدين والسياسة والمجتمع والثقافة والبيئة والطـب وميـاه النيـل والتكنولوجيا، حتى بلغت عناوين ما أنتجه من كتب وبحوث ١٤٨ عنواناً، كما ألف مئات الخطابات والخطب والمقالات.(٥) ويجمع بين كل هذه الكتابات خيط جوهري يظهر أحياناً ويتوارى أحياناً أخرى وهو ما يمثل الجذور الفكرية للإمام الصادق المهدي التي سنحاول استخلاصها من خلال فهمنا لحياة الرجل؛ وهي بنظرنا مفتاح فكره لأنها تركت بصـماتها عليه بشكل واضح. وقد أضاف إليها معرفياً بقراءاته حتى أكاد أجزم أنه قرأ كل مـا لـه صلة بالموضوعات التي يطرقها. وحقيقة الأمر أنه رغم حياته السياسية المليئة بالأحداث ما أنفك السيد الصادق المهدي يتابع في شغف ما تجود به دور النشر العربية والإنجليزية في مجال اهتماماته الفكرية المتنوعة. "ومن ثَّم اجتمع للسيد الصادق العلم بالإسلام ومتابعة الفكر المعاصر والتمرس بالسياسة في بلاده من موقع الحكم والمعارضة علـى السـواء.

وكلا الموقعين يكشف ويحجب، كما توثقت صلاته بالبلدان الإسلامية والمجتمعات الأخرى في عالمنا من أحداث وتيارات، وايجابيات وسلبيات، وهكذا اتسعت أمامه آفـاق الرؤيـة وجوانب المعرفة".[٦]

وقد شغل موضوع التجديد في الفكر الإسلامي معظم مؤلفات السـيد الصـادق لمواكبة مجتمع الحداثة دون استلاب، وله مسوغاته لتبرير هذه الأهمية التي تحتلها قضية الحداثة في فكره، فالمجتمع الإسلامي الأول أقام الحكم على الشورى، والاقتصـاد علـى الرخاء والتكافل، وأقام الحياة الاجتماعية على الإخاء. ومع تقدم الزمن والتغير النسبي في أوجه حياة المسلمين أدرك السلف الصالح من علماء المسلمين دورهم في تفهـم رسـالة الإسلام والاجتهاد الحر لاستنباط القواعد والأحكام التي تواكب التطورات الجديـدة فـي المجتمع. ولكن فيما بعد، ولأسباب تاريخية، أفتى الفقهاء بقفل باب الجهاد فعـم التقليـد. واليوم وقد مرت على الأمة الإسلامية أكثر من ١٤٠٠ عام من التجارب ما زالت الأمـة مقلدة، ومن حولها تطور المجتمع الإنساني تطوراً هائلاً، هذا التناقض مع ما تعرضت له الشعوب الإسلامية من غزو فكري وثقافي دفع مفكريها للارتماء فـي أحضـان الأفكـار والأنظمة العلمانية اليسارية والليبرالية هرباً من علاج المشكلات الداخلية التي تعاني منها هذه الدول، ولما فشلت الأفكار الجديدة في ايجاد العلاج لأزماتها الداخلية أصبحت تعـيش بلا أمل في التقدم والريادة ورضيت أن تكون مجرد تابع للغرب من جهة أو رافضة لـه من جهة أخرى رفضاً سلبياً مؤسساً على مواقف انكفائية.[٧]

كل هذه المعطيات كما يرى السيد الصادق المهدي مـدعاةً لصـحوة إسـلامية جديدة، مثل ما حدث في بعض البلدان. ومن ثمَّ يدعو لمزيد من الاجتهاد لتجاوز الأخطاء التي شابت تلك المحاولات، ويقدم بنفسه الرؤى التجديدية لبعض قضـايا الفكـر والفقـه للانطلاق نحو الأمام من مرتكز نظري غير متناقض مع التقدم، ويدعو لفتح باب الاجتهاد الحر تحقيقاً لهذه الغاية.[٨] ولعلي لا أغالي إذا نظرت إليه باعتباره من رواد التجديد فـي الفكر الإسلامي المعاصر.

نستخلص من التجربة التي عاشها الإمام الصادق المهدي أن ثمة مكونين ضربا بجذورهما عميقاً في فكر السيد الصادق المهدي، إضافة للتراث السوداني والأفريقي العام، حتى أصبحا المرتكزين الأساسين اللذين ينطلق منهما فكره وهما: الدين الإسلامي عقيدة وحضارة، والحضارة الأوربية ومنجزاتها.

أولاً الدين الإسلامي

لابد أن نبدأ هذا الجزء بالقول أن الدين عند السيد الصادق المهدي لا يعني بالضرورة معرفة الدين والتعمق فيه فقط، فهو عنده عقيدة وأسلوب حياة، وحضارة عظيمة، وتطبيقاً لتعاليمه. فالدين عنده ليس نصوصاً جامدة لا حياة فيها إنما هو سيرورة Process وصيرورة Becoming وهما في نظره معجزة الإسلام وصلاحيته الزمانية والمكانية.

تأثر السيد الصادق المهدي كما ألمحنا بالجهاد المدني لجده السيد الإمام عبد الرحمن المهدي، فإذا كان الإمام المهدي مجدداً برفع السيف، فإن خفضه عندما اقتضى الحال كان ضرباً من ضروب التجديد كما فعل الإمام عبد الرحمن. وتلقى الإمام الصادق الدرس: لا جمود .. فالدين يستجيب للواقع Reality ويتفهمه وإلا فما معنى الصلاحية لكل زمان ومكان؟! ويستند الصادق على إرث ديني لتبرير هذه الواقعية في التعامل مع الدين ويتجلي هذا حين يجمل التجارب المعاصرة لتطبيق الشريعة في باكستان وإيران والسودان ويتولى تقويمها. وحين يفرق بين الأحكام الشرعية الثابتة بالنص وفهمها المتغير وفقاً لاختلاف الأنظار مع أحكام الضوابط المنهجية أو نتيجة لاختلاف ظروف الزمان والمكان. يقول ابن القيّم في كتابه **إغاثة اللهفان**: "الأحكام نوعان: نوع لا يتغير عن حالة واحدة وهو عليها لا بحسب الأمكنة ولا الأزمنة، ولا اجتهاد الأئمة كوجوب الواجبات، وتحريم المحرمات والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم ونحو ذلك .. ونوع يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زماناً ومكاناً وحالاً، كمقادير التعزيرات وصفاتها فإن الشارع يتنوع فيها بحسب المصلحة".[٩]

وقد توافر للسيد الصادق الاطلاع الفقهي العمودي في الدين فدرس في الخلوة بأم درمان وبالجزيرة أبا. وفيما بعد درس اللغة العربية نحواً من عام ونصف العام على يد الشيخ الطيب السراج الذي قال عنه أحد المستشرقين: "إنه كنز من كنوز العربية"،[١٠] فاكتسب معرفة باللغة العربية مكنته من إعادة قراءة النصوص الدينية وكل ما وقعت عليه يده من كتب التراث الإسلامي، ولعل أبرز مثال على هذه المعرفة قراءته للآية: *أن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام وما تدري نفس ماذا تكسب غداً وما تدري نفس بأي أرض تموت إن الله عليم خبير*". ففهم الآية في سياق حديثه عن مشروعية كشف نوع الجنين راداً بذلك على كبار المفسرين الذين افترضوا أن هذه الصفات الخمس: علم الساعة، إنزال الغيث، علم ما في الأرحام، علم المستقبل، وعلم الموت هي أشياء اختصّ الله بها نفسه، وهم بذلك يرفضون التصديق بمنجزات الطب الحديث وقدرته على كشف نوع الجنين رغم ما أثبته الواقع من صحة هذه المنجزات، فيرد الصادق مبيناً فهمه للآية على نحو: "هذه الآية أحد الأدلة على إعجاز القرآن الكريم وموافقته العِلْمَ ... في هذه الآية ذكر الله خاصية استأثر بها لنفسه وهي علم الساعة (عنده علم الساعة) ثم قال: (ينزل الغيث) ولم يقل لا ينزله غيره، وقال: (يعلم ما في الأرحام) ولم يقل لا يعلمه غيره، ولكنه عاد فذكر خاصيتين ليست عند الناس وهما: (وما تدري نفس ماذا تكسب غداً وما تدري نفس بأي أرض تموت). هذه الآية تؤكد الإعجاز العلمي للقرآن ولا يمكن اتخاذها ذريعة لتحريم النظر لنوع الجنين".[١١] أسوق هذا المثال لأبين المرجعية الدينية، والفهم الواقعي للدين، والدراية العميقة باللغة العربية عند الصادق المهدي. ولن أسهب في ذكر الأمثلة لأن جُلَّ ما سنقدمه في هذه الورقة يرتكز على هذه المرجعية الدينية.

ثانياً: منجزات الحضارة الأوربية

تمكن السيد الصادق المهدي في فترة دراسته الجامعية ببريطانيا من النظر في منجزات الحضارة الأوربية التي شكلتها عناصر ثلاثة: أولها الثورة الصناعية التي نبعت من بريطانيا نفسها، والثورة الفكرية التي انبعثت من فرنسا؛ ونتاجاً للثورتين ولدت ثورة ثقافية أدت إلى حرية البحث العلمي. يقول الصادق إنَّ الثورة الصناعية حققت تقدماً تكنولوجياً وسخرت قوى الطبيعة لصالح الإنسان، كما استطاعت أن تحقق تراكماً رأسمالياً

عبر علاقات إنتاج عقلانية بين أصحاب رؤوس الأموال والعمال واستخدام الآلات الحديثة فارتفع الانتاج إلى درجة لم تشهد لها الإنسانية مثيلاً: "فالثورة الصناعية حققت من الفوائد والأرباح ما مكن من بناء إدارات مدنية قوية وقوات مسلحة قاهرة فأخضعت الدول الأوربية كافة أنحاء العالم لبأسها ومكنتها من تسخير الأيدي العاملة لخدمتها ومن توفير الخامات لصناعتها ومن جعلها أسواقاً لمنتجاتها".(١٢) أما الثورة الفكرية فقد جعلت الدول الوطنية ممثلة لشعوب ذات حقوق ومشاركة في اتخاذ القرار السياسي وحلت أهم العقبات السياسية وهي التداول السلمي للسلطة وتقنين الوظيفة العسكرية وإخضاعها للشرعية والدستورية.(١٣)

كما أبرزت حركة التنوير الدعوة بالحرية للجميع والمساواة بين الجنسين وحق المواطنة وحقوق الإنسان. وعبر الثورة الثقافية اندفع البحث العلمي والتكنولوجي بحرية إلى تسخير العلم لمنفعة الإنسان، كما وسعت هذه الثورة من فرص التعليم لشعوبها وجعلتها مصادر قدرات علمية ومهنية وفنية رفيعة".

ويرى السيد الصادق المهدي "أن هذه الثورات الثلاث صنعت الحداثة ومكنت الحضارة الغربية الحديثة من نهضة سياسية واقتصادية وعلمية وتكنولوجية وعسكرية وثقافية فتقدمت أوربا تقدماً نوعياً عن الحضارات الأخرى وأخضعتها لسلطانها".(١٤)

هذا الوعي بمنجزات الحضارة الغربية التي أصبحت المنطلق للفكر الحديث والنموذج الفكري الذي يهيمن عليه والوعي بأنه ظاهرة ترتبت على تحولات تاريخية كبيرة كالثورة الصناعية والثورة الفكرية والثورة العلمية وعقلانية عصر التنوير والثورة التقنية في شكلها الميكانيكي وشكلها الكهربائي وما أحدثته من تداعيات، تمثل مرتكزاً أساسياً في فكر الصادق المهدي وإن لم يقبل بكل ما فيها إلا أنها تشكل بايجابياتها وسلبياتها واحداً من معاييره سواء أكان ذلك للاقتداء أم للنقد والمراجعة .

نتاجاً لهذه الثورات دخل العالم في عصر العولمة، وبنظر السيد الصادق المهدي، فإننا شئنا أم أبينا جزء من العالم وبذلك فنحن جزءٌ من العولمة. هذا الحكم القيّمي يمثل مرتكزاً آخر في فكر الصادق: "تكنولوجيا المواصلات نسفت المكان، وتكنولوجيا الاتصالات نسفت الزمان، فصارت أطراف العالم المفرقة بالمكان والزمان كالحاضرة

الواحدة ... هذه الظاهرة أي العولمة تمثل حلقة من حلقات التطور الاقتصادي العالمي وينبغي الإلمام بها والتعامل معها".[١٥] وينبهنا السيد الصادق المهدي إلى أن العولمة تتم في عالم فيه توزيع غير عادل للسلطة والثروة والقوة العسكرية، لذلك فإن القوة المهيمنة عالمياً إنما تلوّن العولمة بلونها وتدفع بها نحو مصالحها الذاتية. ويذكر سلبيات أخرى ينبغي إدراكها والاحتياط من عواقبها. ويحثنا السيد الصادق أن ندرك أن الحضارة الحديثة تشتمل على عنصر ذاتي أوربي أمريكي وواجبنا أن ندرسه ونحاوره، وأن نحيط بالجوانب العلمية والفكرية كآخر حضاري وثقافي نتعايش معه.[١٦]

وبعد استعراضه لمقومات الحضارة الحديثة وهي: الحداثة، وحقوق الإنسان، والتعايش بين الإديان، والتعايش بين الحضارات، والعلاقات الدولية، وسلامة البيئة، والعولمة. يؤكد أن هذه النقاط السّبعَ تمثل تراكماً للانجازات الإنسانية عبر العصور، ولكن تطويرها وتكوين مؤسساتها تم على يد الحضارة الغربية من منطلقات ساهمت فيها كل الإنسانية، هذه النقاط علينا أن نستصحبها ونؤصلها ثقافياً باكتشاف مرابطها في النصوص والتفاسير الإسلامية وأن نؤقلمها اجتماعياً بتحديد أثر ظروفنا الاجتماعية في تطبيقها.[١٧]

آلية توليد الأفكار عند السيد الصادق المهدي

أولاً: التوفيقية

إن أبرز سمة في آلية توليد الأفكار عنده هي السمة **التوفيقية**، وهي عنده ليست راية بيضاء يتجنب بها المواجهة فيقرر دون تمحيص أنه لا تناقض بين أي قضيتين أساسيتين، لكنها **توفيقية جدلية مُقْتِحَمة، وتوفيقية نقدية تحليلية** تقوم على استعراض المتقابلات واكتشافها ثم استخلاص رؤية جديدة، ويبدو لي السيد الصادق منسجماً مع المناهج البنيوية التفكيكية فعادة ما يبدأ جهوده بمقابلة الأفكار المتعارضة وتحت كل فكرة مصفوفة من العناصر التي تميز الفكرة وتناقضها مع المصفوفة الأخرى، ثم يخرج من هذه وتلك بما هو ايجابي مستخدماً كل فكرة لنقض الأخرى، وما كان ليتم له ذلك لولا قدرته الفائقة على تشخيص الفكرة الواحدة وتجريدها وردها إلى أصولها ثم الكشف عن عناصرها الرئيسية. ويمكننا أن نمسك بين الفينة والأخرى عبارات تدلُّ على وعيه بهذه

الآلية مثل قوله: "إن للإنسان طبيعة جدلية مما يجعل عقله وإرادته ميداناً لتيارت متعارضة تتولد منها توفيقيات".[١٨] والبنيويون كما هو معروف يرتكزون على اكتشاف سيجموند فرويد للوعي واللاوعي وتفريعاته: (اللاوعي الفردي، اللاوعي الجمعي، فوق الوعي، وغياب الوعي). وعنده تبدأ الجدلية من داخل النفس الواحدة في الصراع بين (الأنا العليا) التي تمثل المُثل والقيم العليا، وبين (الهو) مكمن الرغبات والغرائز، و(الأنا) المركز الإداري الذي ينظم هذه الجدلية. يقول السيد الصادق: "لقد أشار علم النفس التحليلي إلى وجود مبدأين هامين: الأول: هو أن لنا عقلاً باطناً يجري نشاطه الخفي عبر قنوات من المفاهيم الراسخة. والثاني: هو أن هذا العقل الباطن ينفذ إلى وعينا الظاهر ويؤثر عليه مما يخلق مشادة مستمرة بين عقلنا الباطن ووعينا الظاهر، وهذ المشادة المستمرة تنعكس فيما يشدنا عن طريق العقل الباطن للماضي وما يشدنا عن طريق وعينا الظاهر للمستقبل".[١٩] وسواء صح زعمنا أم لم يصح فإن الفرضية ما زالت قائمة وهي اعتماد السيد الصادق المهدي على توفيقية جدلية في آلية توليد أفكاره، والمتقابلة الأساسية في فكره هي الأصل/العصر وقد خصص لها معظم أعماله الفكرية حتى إن بعض عناوين كتبه أشارت بشكل واضح لهذه المتقابلة: **جدلية الأصل والعصر، نحو مرجعية إسلامية متحررة من التعامل الانكفائي مع الماضي والتعامل الاستلابي مع الوافد، قضايا العصرية والهوية.** وتتفرع عن هذه المتقابلة المركزية متقابلات: الإشتراكية/الدين/الرأسمالية، وهي متقابلة مركبة، الدين/العلمانية، تعايش الحضارات/صدام الحضارات، الإسلام/التغيير الاجتماعي، الإسلام/المستقبل، المرأة في الإسلام/ المرأة في المواثيق الدولية...إلخ.

يرى السيد الصادق أننا لم ندخل إلى العصر الحديث بالطريق الذي اخترناه وإنما فرض علينا هذا الدخول بالقوة مكرهين ومقلدين، ولذا فقد صاحب هذه العملية ردود فعل مختلفة تأرجحت بين الإعجاب والانبهار والتقليد، وبين الرفض المعبر عنه بالسلبية والهامشية والنكوص، والرفض المعبر عنه بالمصادمة والثورة ومحاربة كل ما هو غربي.

ونخلص معه إلى ضرورة الاهتمام بقضية تحديد موقف منهجي واضح للتعامل مع التراث والعصر، ويجعل السيد الصادق هذه المشكلة أول ثلاث قضايا ينبغي أن يهتم

بها المفكرون، أما القضيتان الثانية والثالثة فهما تحديد أساليب الدعوة المشروعة وهي *أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة*"[٢٠] وضبط مسألة الجهاد وهو مدني، ودراسة ملف تطبيق الشريعة وتقويم التجارب الحديثة في هذا المجال ووضع أساس منطقي لهذا المطلب.[٢١] وكلاً من القضيتين الثانية والثالثة لا تخرج عن القضية الأولى وهي متعارضة الأصل/العصر. ويعتبر السيد الصادق هذه القضية من أهم التطلعات العربية والإسلامية المعاصرة.[٢٣] ويقوم بتشريح طرفي هذه المتقابلة وتجزئتها إلى عناصر والمفاضلة بينها، المفاضلة هي الأداة الثانية من أدوات الصادق المنهجية إلا أنه لا يمكن فصلها عن الصيغة التوفيقية التحليلية نفسها، فهو لا يقبل بالأفكار في مجملها ولا يرفضها في مجملها. ومن تشريحه لمتقابلة الأصل/العصر نصل فيما يخص الأصل إلى أن: "تعاملنا باستخفاف مع الحضارة الغربية انكاراً لمنجزاتها وتركيزاً على عيوبها وهم سخيف يغذي الانكفاء، وهذا الانكفاء يكلف أصحابه ثمناً باهظاً دون أن ينال من الحقيقة شيئاً".[٢٤] وعن العصر يقول: "هذه الشبهات مضافة لحقائق التفوق الغربي خلقت ذهنية شرقية كارهة لذاتها مفتونة بالوافد- هؤلاء يعبرون عن الحداثة كإستلاب وموقفهم هذا يغذي موقف الأصل كانكفاء ويؤجج نيران الصدام بينهما ... بحيث صار الواحد منهم كالإله الروماني إينوس ذي الرأسين: رأس ينظر في اتجاه والآخر ينظر في الاتجاه المعاكس".[٢٥] ويقول: "إن اللحاق بالعصر يحتم علينا الاستنارة بالتجربة الغربية والشرقية لتحقيق التنمية وبناء المجتمع، وهذان أمران لا يمكن أن يتما في فراغ حضاري ... هناك صنفان من الناس: صنف يرى أن الإسلام هو عقبة في طريق اللحاق بالعصر ويرى أنه لابد من اقتلاع جذوره ومنح الناس عقيدة بديلة وخطة عصرية منقولة من الشرق أو الغرب، وصنف يرى أن الإسلام هو قاعدتنا ومصيرنا والأرض التي عليها نقف. وهؤلاء اتجاهان: اتجاه يدرك أهمية اللحاق بالعصر ويرى أن ذلك ممكن في وفاق مع الإسلام واستناداً إليه، واتجاه يجهل العصر الحديث أو يتجاهله ويتحدث عن بعث الإسلام أو تطبيقه في غفلة تامة عن العصر الحديث، كلاهما يسير في طريق مسدود الأول كناطح الصخرة والثاني كأهل الكهف".[٢٦]

بعد هذا التشريح الواعي يستبطن الصادق العناصر الايجابية في كل فكرة ويخضعها لمعاييره التي تحدثنا عنها سابقاً، في محاولة للإمساك بالواقع فيتولد عن ذلك رأي جديد، وليس بالضرورة رأياً محايداً:

"ينبغي التسليم بمنجزات الحضارة الحديثة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعلمية والتكنولوجية ويتم استصحابها برؤية ذاتية لا بالإكراه، والرؤية الذاتية هذه تشتمل على أقلمة ثقافية واجتماعية تحددها الشعوب المعنية باختيارها".[٢٧]

ويؤكد السيد الصادق في موضع آخر: " كل حضارات العالم كان لها عطاء عظيم فقد حققت انجازات رائعة ... وحققوا تقدماً علمياً وتكنولوجياً غير مسبوق، الحضارة الغربية الحديثة، وطورت ... نظاماً اقتصادياً أغنى امكانات الإنسان المادية بدرجة هائلة، وأقامت نظاماً سياسياً حقق التداول السلمي للسلطة لأول مرة في تاريخ الإنسانية بصورة مؤسسية مستقرة كما حقق إخضاع المؤسسة العسكرية ... للقرار المدني"[٢٨] ولعل هذا واحد من أسباب دعوة السيد الصادق لبسط النهج الديمقراطي للبلاد.

ويخلص للقول: "إن العالمين العربي والأفريقي يقتحمان العصر الحديث ويلزمهما إطار من الذاتية يحقق لشعوبهما الكرامة ويعطيها دوراً فاعلاً في تقرير المصير العالمي. والصعوبة التي تواجهها القيادات الفكرية والسياسية هي التوفيق بين الذاتية والعصرية".[٢٩]

ويقول في موضع آخر: "لابد من التوفيق بين الفكر الحديث الذي يلحقنا بعصرنا، والتراث الذي يلحقنا بأصلنا".[٣٠]

ثانياً: المفاضلة

التوفيقية التي ينتهجها السيد الإمام الصادق المهدي والتي هي بظني أهم آليات توليد الأفكار عنده، كما ذكرت، تقوم على **المفاضلة** عبر رد الأفكار إلى عناصرها الأساسية واستخلاص (الطيب من الخبيث)، ولا يبدو لي أن هذه الطريقة ستقود دائماً لحلول واستنباطات مقبولة مبدئياً، ففي المفاضلة أحياناً اقتلاع للعناصر من سياقها الموضوعي، لأن العناصر المختلفة للفكرة هي سلسلة مترابطة تشكل في مجملها الدلالة الواحدة للفكرة فإذا أنت سلمت بالأولى (أ) فإنك تلقائياً تسلم بالثانية (ب)، والعكس صحيح

فلا يمكن لك أن تقبل الثانية (ب) وأنت قد رفضت الأولى (أ)! وإضافة لأسلوبه التشريحي في هضم الأفكار فإنه يعود لاستخدام نفس الأداة في استعراض نتائجه، وهذه في ظني إحدى الوسائل التي يحاول بها تبسيط فكرته فالرجل إمام لمئات الآلاف الذين ينتظرون رأيه ومشورته وفتواه؛ ولعلمه باختلاف قدراتهم الاستيعابية فإنه يلجأ لأسلوب **التكرار والتبسيط والتجزئة والمفاضلة**، فيحول الرأي الواحد إلى عناصر ثم يحول العنصر إلى وحدات فرعية، والعنصر الفرعي إلى نقاط ... حتى إن البعض أخذ ذلك عليه وأعتبره كمن يعرض أشتاتاً لموضوعات لا رابط بينها، لكني أقول إنَّ الرابط الجوهري موجود في جذوره الفكرية وأن هذا النهج الذي يتبعه وسيلة مهمة لمخاطبة من اعتبرهم الوعاء الاجتماعي الناقل لأفكار السيد الإمام. وأرجو أن يكون في هذه الورقة ما يشكل مفتاحاً لقراءة أفكار الصادق المهدي من جديد.

ثالثاً: استنطاق التاريخ

أما الوسيلة الثالثة المهمة في هذه الآلية فهي **استنطاق التاريخ**، فالسيد الصادق يؤمن بمبدأ معقولية العالم بمعنى أن كل الأحداث الواقعية من وجهة النظر التاريخية لها منطقها وأساسها الذي قامت عليه، كما هي في الواقع الآن، فهي نتاج لسلسةٍ من الترابطات التي تتسم بالضرورة. ولما لم ينتهج السيد الصادق فكر القطيعة مع الأصل لتبني أطروحات العصر فإنه يستنطق وقائع التاريخ ويعيد قراءتها تحقيقاً لغايتين: غاية دلالية أساسها استخلاص الحركة التصاعدية للتاريخ لفهمه وإعادة انتاجه في رؤية تستشرف المستقبل، وغاية استدلالية لإثبات مواقفه وآرائه وخياراته التي قام بتحديدها مسبقاً. فالأولى فكرية موضوعية والثانية سياسية ذاتية تقوم على الانتقائية في اختيار الموضوعات والتحيز في إعمال مناهج التحليل. وقد تظهر في بعض الأحيان غاية دون الأخرى، لكن في الغالب تتماشى الغايتان جنباً إلى جنب في آفاق متوازية. ويمكنني القول دون جزم أن استنطاق التاريخ بغرض دلالي يبرز في مراجعاته لتاريخ العلاقات بين الحضارة الإسلامية والحضارات الأخرى، وتتماشى الغايتان في قراءته للتاريخ العربي، لكنه ما أن يبدأ بالنظر في تاريخ السودان حتى تظهر بوضوح الغاية الاستدلالية.

فمن استنباطه لتاريخ العلاقة بين الحضارة الغربية والإسلامية يخلص إلـــى أن هذه العلاقات في واقع اليوم معقدة لأسباب أهمها أن: "التيارات الإســـلامية تكمـــن فيهـــا تيارات مشدودة لنجاحها القديم لدرجة تجعلها تظن أن استنساخ ما حدث تاريخياً ممكـــن. هؤلاء يسقطون نجاح الماضي على الحاضر فيشلون حركته. هؤلاء يعتقدون أن التعامـــل المشروع مع الأديان والحضارات الأخرى هو ذلك التعامل الذي يقاس على ســـابقه فـــي الماضي ولا مشروعية لأية معاملات تقوم على أنماط مختلفة. والحضارة الغربية الحديثة تعاملت مع الحضارة الإسلامية بدرجة عالية من الذعر لأنها الحضارة الوحيدة التي كادت تمتصها بسبب تفوقها الفكري والتكنولوجي والثقافي عليها. كما كانت الحضارة الوحيـــدة التي هددت الحضارة الغربية أكثر من مرة. لذلك صار التخوف من الإسلام والمســـلمين شيئاً عادياً في كثير من النفوس الغربية، كما أن الحضارة الغربية الحديثة تعاملـــت مـــع الحضارات الأخرى بدرجة كبيرة من التعالي وافتراض الدونيـــة. وكـــان تعاملهـــا مـــع المسلمين ظالماً مهيناً وغداراً لم يراعوا فيه إلاً ولا ذمة. لذلك صار بغض الغرب وأهلـــه قريباً من نفوس كثير من المسلمين. إن إصرار الغرب على التعامـــل مـــع الحضـــارات الأخرى بالتعالي ومع المسلمين بالظلم يغذي مشاعر الكراهية والتنافر في الطرفين ويرفد تيارات التشدد والمواجهة فيهما مما يسوق العالم إلى فترة صدامية ظلامية".[٣١] ويـــرى السيد الصادق أن على عالم الشمال كقيادة فعلية للأسرة الدولية أن يهتم بالتنمية في عـــالم الجنوب لأسباب كثيرة أهمها أن الاحتجاج والظلم لا يمكن حصره في عالم الجنـــوب بـــل سوف يتعداه إلى عالم الشمال عبر وسائل الاحتجاج فلو كان الشمال يمتلك أسلحة الـــدمار الشامل ففي عالم الجنوب أسلحة الضرار الشامل، كما أسماها السيد الصادق المهدي، مثل الإرهاب والإنفجار السكاني، والقنبلة الإيكولوجية، والمخدرات، والهجرة غير القانونية إلى الشمال وما تخلفه من آثار على الجنوب والشمال.[٣٢]

في رحاب مثل هذه الاستنتاجات العقلية الذكية المرتكزة على استنطاق التـــاريخ يصحبك السيد الصادق وأنت تتابع أفكاره ويدهشك بين الحـــين والآخـــر بالمصـــطلحات الجديدة التي يبرع في توليدها براعته في توليد الأفكار المعبرة عنها، وهاهي نظرة عميقة أخرى في التاريخ الإسلامي دفعته ليقرر: "أن الإسلام مع اهتمامه بالنظام الاجتماعي لـــم

يضع نظاماً معيناً للحكم. والدليل على ذلك أنك لو أخذت ركناً هاماً من أركان الحكم مثل (الاستخلاف) لوجدت أن الصحابة أجمعوا أربع مرات كل مرة على طريقة مختلفة من طرق انعقاد البيعة: أن يبايع جمع معين واحداً ويتبعه الآخرون (بيعة أبي بكر الصديق) أو أن يعهد الخليفة لمن بعده (بيعة عمر الفاروق) أو أن يعهد الخليفة لعدد مختار لانتخاب الخليفة (بيعة عثمان ذي النورين) أو أن يدعو صاحب الكفاءة لنفسه ويطيعه الناس (بيعة علي الكرار) رضي الله عنهم جميعاً".[٣٣]

ومثلما ذكرت من قبل فإن الاستنباطية الاستدلالية للتاريخ تظهر عند السيد الصادق عندما يبدأ في الحديث عن السودان، انظر مثلاً: "ولكيلا يقال إنَّ غزو السودان موجه ضد الإسلام ولكيلا يتاح مجال لحركات إسلامية ثورية شجع الحكم الثنائي الجديد ازدهار الطرق الصوفية فازدهرت تهيمن عليها قيادتان: السيد علي الميرغني زعيم الختمية، والسيد يوسف الهندي زعيم الهندية وهي فرع من القادرية وصار لهذين الزعيمين مركز شبه رسمي باعتبارهما المواطن السوداني الأول والمواطن السوداني الثاني. وإلى جانبهما استعادت الطرق السودانية المعروفة مراكزها فانتعشت القادرية، والسمانية، والتجانية، والإسماعيلية (أتباع السيد إسماعيل الولي)، والأدارسة (أنصار السيد أحمد بن إدريس) والمجاذيب وهم فرع من الشاذلية، والأحمدية وهم طريقة حديثة عهد بالسودان شيخها السيد أحمد البدوي وهلم جرا".[٣٤] ثم يأتي السيد الصادق المهدي على ذكر السيد عبد الرحمن المهدي في سياق منفصل فيقول: "وتوجساً من اتجاهات السلطان علي دينار الذي كان يتطلع لعلاقات مع الخلافة العثمانية المعادية لبريطانيا وعملاً على كسب كل الجماعات الدينية في السودان في موقف مضاد للعثمانية، التفت الإنجليز للسيد عبد الرحمن وقرروا أن أسلوبه الديني يناسبهم إذ أن الاعتراف به يسد الطريق أمام الثوريين الذين يتصدون لقيادة الأنصار".[٣٥] والمعنى في الحالتين واحد وهو تحقيق هدف الحكومة الاستعمارية في كبح جماح الحركات الثورية في السودان لكن السياق الذي يورد فيه المعلومتين من الناحية الاستدلالية التي أرادها الصادق المهدي يخدم توجهه السياسي وهو دعم كيان حزب الأمة، وهو ما لا يحسب على زعيم حزب الأمة وإنما يحسب على المؤرخ.

إن ايمان الصادق المهدي بمبدأ الصيرورة وتخطيطه لما يجب أن تكـون عليـه وعدم تركها للعفوية أو العشوائية دفعه لاستنباط التاريخ ورسم خط سيره وهو يعلم تمـام العلم أن الزمن هو الظاهرة الوحيدة التي تسير باتجاه واحد، دوماً نحو الأمام، لكن ذلك لم يمنعه من توظيف الزخم التاريخي للأحداث والدلالات لإدارة صـيرورة الواقـع. وهـذه النقطة بالذات تميز منهجية استخلاص وعرض الأفكار عند السيد الإمام الصادق.

صور من الرؤى الفكرية للصادق المهدي

قبول الآخر

إن فهم الآخر والقبول به واحدة من الصور المتكررة فـي مشـروع الصـادق الفكري بداية من قبول **الآخر المذهبي** في الدين الواحد: "التعامل مـع الآخـر المـذهبي الإسلامي يجب أن يقوم على الإيمان المشترك بالقطعيات والاعتراف المتبادل بالاجتهادات على أساس أن التقليد في الاجتهادات غير ملزم وأن القاعدة السنية من اجتهد فأصاب فلـه أجران ومن أجتهد فأخطأ فله أجر واحد".(٣٦) وأيضاً: "تجنب التعصب لاجتهادنا الخاص والتعامل معه بقاعدة اجتهادنا صواب يحتمل الخطأ، واجتهادكم خطأ يحتمل الصواب. هذه النظرية المرنة للتعامل المذهبي مع التراث المنقول ومع العطاء الإنساني ومع الاجتهـاد الآخر هو المطلوب لاخراج أنفسنا من الانكفاء والتعصب الذميم".(٣٧)

ثم ينتقل لقبول **الآخر الديني** فيقول: "إن الأديان المختلفة هـي المسـئولة عـن تعريف عقائدها. وإن عقائدها كما تعرفها [هي] ينبغي أن تجـد الاحتـرام والاعتـراف المتبادل. إن على المجتمع كفالة حرية العقيدة لأصحابها على أن يلتزموا بالامتنـاع عـن فرضها بالإكراه أو نشرها بالقوة بل أن يلتزموا بالتعايش مع العقائد الأخرى ونشر العقيدة بالتي هي أحسن ... إن الهوية الحضارية والثقافية حق للإنسانية يجب احترامه وكفالتـه على أن تعترف الحضارات والثقافات ببعضها، وتسعى للقاح اختياري للإثراء المتبـادل، والتواصل النافع لأطرافه".(٣٨)

ويصل السيد الصادق لقبول **الآخر الإنساني**: "... كما على كل عقلاء العالم بمختلف توجهاتهم الدينية والفلسفية والحضارية أن يسعوا للالتفاف حول برنامج الحد الأدنى والإنساني الذي يسعى بين البشر لأن لا يكون ضرر ولا ضرار".(٣٩)

ويتجلى موقف الإمام الصادق المهدي من قبول الآخر في موقفه من الديمقراطية ودفاعه عنها:

١. أمام حركات الغلو الإسلامي التي ترى أن الديمقراطية جزء من غزو فكري وثقافي دخيل. فيقول السيد الصادق المهدي: "من حيث المبدأ فإن رفض المفاهيم والنظم بحجة أنها آتية من مصادر غير إسلامية موقف ينافي مبادئ الإسلام والتجارب الإسلامية التاريخية. قال تعالى: *"قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق"*، وقال أيضاً: *"لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب"* ومنذ الصدر الأول استصحب المسلمون نظماً وممارسات وافدة مثل استخدام النقود وسك العملة وجباية الخراج وتدوين الدواوين".(٤٠)

٢. أمام أكثرية نظم الحكم في البلدان العربية التي يقرر دعاتها أن الديمقراطية لا تناسبنا وأن لدينا الشورى وهي الأفضل والأكثر ملاءَمة لأحوالنا، فيقول: "نعم الشورى مبدأ سياسي عظيم كالعدالة. ولكن العدالة لا تتحقق إلا عبر مؤسسات القضاء المستقل فما هي المؤسسة المماثلة للشورى؟ ... الديمقراطية تتفق مع الشورى في نقاط عديدة ... ولكن مع الاتفاق في هذه الأشياء فالديمقراطية ملحقة بها آليات ومؤسسات لتطبيق تلك المبادئ وهذا ما لم يتحقق للشورى".(٤١)

٣. وأمام النظم الانقلابية التي تفرض وصايا يسارية (التنمية، التحديث) أو تفرض وصايا يمينية (التأصيل، التنمية) وهؤلاء ينادون بأن الديمقراطية غير مجدية في مجتمعات جاهلة ومسكونة بالولاءات الطائفية والقبلية فهي لا تفهم معنى الديمقراطية وتسوقها ولاءات وعصبيات موروثة، والبلاد تحتاج لنظم حكم مستقرة وفاعلة لتحقيق

أهدافها الوطنية. فيسوق السيد الصادق المهدي براهين الواقع لدحض هذا الرأي، ويستند على تجارب العالم فيقول: "إن أقوى دليل على بطلان هذه الحجة التجربة الهندية: الهند مع فقرها وتنوع ولاءاتها الموروثة بصورة مبالغ فيها، مارست تجربة ديمقراطية ناجحة، بينما ترددت الباكستان في ظلمات الانقلابات المتكررة، ونشهد اليوم دلائل متكررة لجدوى الديمقراطية: فأكبر دولتين في أفريقيا وهما جنوب أفريقيا ونيجيريا ديمقراطيتان. وتقف تجربة أندونيسيا وماليزيا وبنغلاديش في آسيا، والسنغال وبنين في أفريقيا دليلاً على أن البلدان الإسلامية تستطيع ممارسة الديمقراطية".[٤٢]

تطبيق الشريعة

لم يتعرض مبدأ في الإسلام للجدل حول تطبيقه في العصر الحديث مثل الشريعة الإسلامية، وخير تصوير لهذا الجدل ما عبرعنه الدكتور محمد فتحي عثمان، فقال: "أحكام العقوبات في شريعة الإسلام تكتنفها أهواء التفريط والإفراط ... بعض الناس ينزعجون من التفكير في تطبيقها أيما انزعاج، ويخيل إليهم أنه لا محل لها في المجتمع المعاصر ... وثمة آخرون يظنون أن اتباع هذه العقوبات هو وحده جوهر الشريعة وحقيقة تطبيقها ... وبين التفريط والإفراط في تقدير أحكام العقوبات ومكانها من شريعة الإسلام ونظامه الاجتماعي يضيع الحق وتلتبس الحقيقة".[٤٣] ويقرر الصادق المهدي أن الشريعة لا تُطَبَّق إلا في مجتمع يتوافر فيه:

١. الإيمان، وهو ليس مجرد حالة نفسية بل يُوجبُ العمل الصالح ويقترن به: "أحكام الإسلام تفترض أن يكون تطبيقها في مجتمع مؤمن يغلب عليه الإيمان فهناك أحكام لا معنى لها إلا إذا توافر مقدار من الإيمان في نفوس الناس".[٤٤]
٢. العبادات: "فالعبادات الإسلامية تلعب دوراً قوياً في تنظيف المجتمع من الرذيلة".[٤٥]
٣. الأخلاق: "وهي الرقيب الداخلي الذي يغرسه الإسلام ويتعهده بالتربية وله دوره في تطهير المجتمع".[٤٦]

٤. الرعاية الاجتماعية: "فالزنا مثلاً يفشو إذا صار الزواج عسيراً لذلك تعمل الشريعة على تسهيل الزواج وتبسيط إجراءاته تبسيطاً بالغاً لكي يجد الناس كلهم سبيلاً حلالاً لاشباع شهواتهم الجنسية".[٤٧]

والحدود عند السيد الصادق المهدي يحاصر تطبيقها بالشبهات، وكلما ضاق استيفاء الحدود اتسع نطاق العقوبات التعزيرية: "عندما لا تتوافر الشروط المطلوبة لإقامة الحدود فإن البديل الذي يحله الفقه هو التعزير. إن الحدود عقوبات غليظة تعبيراً عن الوزن الأخلاقي للجرائم الحدية. ولكن شروط تطبيقها تجمدها من الناحية العملية".[٤٨]

النموذج الاقتصادي

يرى السيد الصادق المهدي أنه: "ليس في الإسلام نظام اقتصادي معين بل هناك مبادئ اقتصادية إسلامية عامة كموجهات للاقتصاد مثل: التنمية، والاستثمار، والعمل واتقانه، والعدل الاقتصادي، ومنع الاستغلال، ومنع الاحتكار، وتحقيق التكافل، وحرمة المال العام والخاص، وتقديم المصلحة العامة على الخاصة. وهنالك مبادئ إسلامية لها محتوى اقتصادي كوجوب الزكاة وتحريم الربا وأحكام المواريث تحول دون تعطيل المال وتساهم في عدالة توزيع الثروة بين الناس.

إن فقهاء السلف قد اجتهدوا في الأحكام الاقتصادية بما يناسب ظروفهم ويخاطب تحديات أزمنتهم وأمكنتهم المختلفة مطبقين مبادئ الإسلام جهدهم. ولكن لا يمكننا نحن في العصر الحديث وفي كل مكان في العالم، اعتبار ما حققوه نموذجاً اقتصادياً دائماً".[٤٩] .... "إذا استعرضنا الأحكام المحددة المحرمة كالربا، والواجبة كالزكاة لوجدنا أن الاختلاف الشامل في ظروف اليوم والأمس يقتضيان اجتهاداً جديداً يطبقها على ضوء مقاصد الشريعة لا على أساس الصيغة القديمة لأن تطبيقها على أساس تلك الصيغة يأتي بنتائج عكسية ويهدم مقاصد الشريعة".[٥٠]

وعن خيار التنمية يرى الصادق أن الرأسمالية الأوربية برغم منجزاتها فإنَّها اعتمدت على طبقة من الرأسماليين الذين استطاعوا توظيف ما تراكم عندهم من فائض الانتاج في دفع عجلة الانتاج وتطويرها على عكس الرأسمالية في العالم

النامي التي تكتفي بتحويل فائض الانتاج إلى الصرف البذخي على ذاتها، وبالمقابل فإن النظرية الشيوعية لا تفعل أكثر من أن تأخذ مفاتيح التنمية الاقتصادية من طبقة لتسلمها لطبقة ثانية.(٥١) وهكذا يصل السيد الصادق المهدي إلى أن هنالك ثلاث مهام للفكر الاقتصادي في العصر الحديث، وهي: "تحقيق العدالة الاجتماعية، والتنمية بمعدلات عالية، وقيام علاقات دولية في كل المجالات تحقق مصالح مشتركة لكل أطرافها".(٥٢)

استنهاض دور المرأة

يقول السيد الصادق المهدي عن قضية المرأة: "إن قضية إنصاف المرأة تمثل أحد أركان التجديد الإسلامي. الفكر التقليدي الإسلامي بحاجة لثورة ثقافية إسلامية، في أمر المرأة، تطرد المفاهيم المكرسة لدونية المرأة طرداً مؤسساً على اجتهاد رصين يقوم على مناسبات النصوص وصياغتها ناظراً إلى تكريم الإنسان من ذكر وأنثى".(٥٣) ويلج الصادق المهدي بنفسه هذا المجال فيناقش الآية الكريمة *"للذكر مثل حظ الأنثيين"* والتي يستند عليها المؤسسون لدونية المرأة. باعتبارها نصف الرجل فيقول: "ولكن الحقيقة أننا إذا نظرنا إلى نظام التوريث الإسلامي نرى أنه متى انتفت الحاجة يتغير الحكم (لأن الرجل في الظروف العادية كان هو الذي يقوم بالكسب والانفاق) فعندما يكون للشخص المتوفي أم وأب وتنتفي ظروف النفقة المذكورة يتساوى نصيب الأم والأب *"ولأبويه لكل واحد منهما السدس"* أي أن الأنوثة ليست سبباً للدونية ولكن المسألة مربوطة بحقوق وواجبات. فماذا لو تخلى الرجال عن مسئولية النفقة. وصارت المرأة ربة بيت؟ أقول للمورث أو المورثة الثلث لاستيعاب هذه المستجدات فالمسألة حقوق حسب الحاجات وليست مفاضلة نوعية".(٥٤)

وعن مسألة تعدد الزوجات يرى أنه: "المناخ الثقافي العام والعرف جعل المرأة تستبعد فكرة أن يكون لها ضرة وهذا صار جزءاً من التقاليد السائدة في المجتمع وفي العالم، فإذا كانت المرأة تتوقع عدم التعدد فإن وقوع التعدد سوف يتسبب في حرب أهلية داخل الأسرة وهذا يقوض ركناً أساسياً من مقاصد الشريعة الإسلامية في الزواج (المودة والرحمة) ... إذاً هناك ظروف تتطلب التعدد وهناك ظروف تمنعه ونحن في الشريعة

الإسلامية لا يجب أن نقف عند حد النصوص بل نأخذ في الحسبان عوامل أخرى أهمها مقاصد الشريعة والحكمة والعرف وظروف الزمان والمكان والمصلحة".[٥٥]

وعلى ذات المنوال يناقش الصادق المهدي مسائل: القوامة، والشهادة، والدرجة، ونقصان العقل والدين، والخفاض، والعدة، والطاعة، وكل ما من شأنه التكريس لدونية المرأة. حتى يصل إلى اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز العنصري ضد المرأة المعروفة بسيداو فيقول: "تأملت بنود الاتفاقية الثلاثين ولم أجد نصاً اتحفظ عليه، ولكنني أعتقد أن النص كله مدبج في شكل جاف كأنها وثيقة مطلبية وكأنما المرأة موظفة عند الرجل وفي هذه الوثيقة يمنحها حقوقاً في عالمه".[٥٦]

وبعد ..

هذا بعض ما عنَّ لي من ملاحظات حول منابت التفكير وآلية توليد الأفكار عند السيد الإمام الصادق المهدي، وهي ملاحظات أولية تكتمل بمزيد من القراءة والإضافة والنقد على ما ترسمناه هنا بحيث تكسو العظام لحماً، فأرجو أن أكون قد فتحت الباب لحوار جاد ورصين ولدراسات علمية متأنية لأعمال الصادق المهدي. ولعلي لا أعدو الصواب إذا خلصت هنا إلى أننا أمام واحد من أعلام التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، توافر له قدر كبير من المعرفة والاطلاع، ووجدت في عقله تربة صالحة فأثمرت عن رؤىً فكرية تستحق أن نحترمها أياً كان موقفنا منها أو اختلافنا معها.

المصادر والمراجع:

اعتمدت هذه الورقة بشكل أساسي على قراءات فـي بعـض مؤلفات السيد الإمام الصادق المهدي المنشورة، وقد اختصرت العناوين بالكلمة المذكورة بعد عنوان المصدر أو المرجع:

نحو مرجعية إسلامية متحررة من التعامل الإنكفائي مع الماضي والتعامل الاستلابي مـع الوافد، يوليو ٢٠٠٥، (بدون ناشر). [المرجعية]

مستقبل العلاقة بين الحضارة الإسلامية والحضارات الأخرى، ورقة مقدمة لمؤتمر وزارة الأوقاف المصرية الرابع عشر، مايو ٢٠٠٢. [المستقبل]

نداءات العصر، دار الشماشة للطباعة والنشر، ٢٠٠١. [النداءات]

جدلية الأصل والعصر، دار الشماشة للطباعة والنشر، ٢٠٠١. [الجدلية]

التعايش السلمي والصدام بين الحضارات على مشارف القرن الحادي والعشرين، ورقـة مقدمة لمؤتمر الأوقاف المصرية الحادي عشر، القاهرة، ١٩٩٩. [التعايش]

الإسلام وحقوق الإنسان، دار الأمين للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٩. [الحقوق]

رؤى في الديمقراطية والعروبة والإسلام، مركز المعلومات للدراسات والبحوث، دبـي، الطبعة الأولى، ١٩٩٧. [الرؤى]

العقوبات الشرعيّة وموقعها من النظام الاجتماعي الإسـلامي، دار الزهـراء للاعـلام العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٧. [العقوبات]

مستقبل الإسلام في السودان، (بدون ناشر)، أكتوبر ١٩٨٢.[مستقبل الإسلام]

أحاديث الغربة: عن الثورة والإسلام والعروبة وروح العصر وأفريقيـا، دار القضـايا، بيروت الطبعة الأولى، ١٩٧٦. [الأحاديث]

الهوامش

(١) الإمام الصادق المهدي، السيرة الذاتية، منشور مطبق.

(٢) الصادق المهدي، **الأحاديث**، دار القضايا، بيروت، ط١، ١٩٧٦، ص ١٤٣.

(٣) الإمام الصادق المهدي، السيرة الذاتية.

(٤) الصادق المهدي، **الجدلية**، دار الشماشة للطباعة والنشر، ٢٠٠١، ص ١٦.

(٥) الإمام الصادق المهدي، السيرة الذاتية.

(٦) محمد فتحي عثمان، مقدمة لكتاب **العقوبات**، دار الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط١، ١٩٨٧، ص ١٢.

(٧) للمزيد حول هذا الموضوع أنظر: الصادق المهدي، **الجدلية**، محور "الأصل كإنكفاء"، ص ص ٥-١١ ، ومحور "التحديث كاستلاب"، ص ص ١٣-٢٠.

(٨) الصادق المهدي، **الجدلية**، ص ٥٨.

(٩) محمد عثمان فتحي، مقدمة لكتاب **العقوبات**، ص ١١.

(١٠) الصادق المهدي، **الأحاديث**، ص ١٤٤.

(١١) الصادق المهدي، **المرجعية**، يوليو ٢٠٠٥، ص ١٤٧.

(١٢) الصادق المهدي، **النداءات**، دار الشماشة للطباعة والنشر، ص ص ٩، ١٠.

(١٣) الصادق المهدي، **المستقبل**، مايو ٢٠٠٢، ص ٨.

(١٤) نفسه، ص ٨.

(١٥) الصادق المهدي، **الجدلية**، ص ٩٥.

(١٦) نفسه، ص ٩٧.

(١٧) نفسه، ص ٩.

(١٨) الصادق المهدي، **الأحاديث**، ص ١٦٨.

(١٩) نفسه، ص ١٤٣.

(٢٠) سورة النحل، الآية، ١٢٥.

(٢١) الصادق المهدية، **الجدلية**، ص ١٠.

(٢٢) الصادق المهدي، **الرؤى**، مركز المعلومات للدراسات والبحوث، ط١، ١٩٩٧، الفصل الأول.

(٢٣) الصادق المهدي، **الجدلية**، ص١١.

(٢٤) نفسه، ص ٢٠.

(٢٥) الصادق المهدي، **الأحاديث**، ص ١٦٣.

(٢٦) الصادق المهدي، **النداءات**، ص ١٢.

(٢٧) الصادق المهدي، **الجدلية**، ص ١٠.

(٢٨) الصادق المهدي، **الأحاديث**، ١٨٠.

(٢٩) نفسه، ص ١٥٠.

(٣٠) الصادق المهدي، **النداءات**، ص ص ١١، ١٢.

(٣١) نفسه، ص ص ١٣، ١٤.

(٣٢) الصادق المهدي، **مستقبل الإسلام**، أكتوبر ١٩٨٢، ص ص ٨٩.

(٣٣) نفسه، ص ٢٥.

(٣٤) نفسه، ص ٢٥.

(٣٥) الصادق المهدي، **النداءات**، ص ١٧.

(٣٦) نفسه، ص ٢٤.

(٣٧) نفسه، ص ٤٠.

(٣٨) نفسه، ص ٥٤.

(٣٩) سورة العنكبوت، الآية ٢٩.

(٤٠) سورة يوسف، الآية ١١١.

(٤١) الصادق المهدي، **المرجعية**، ص ٥٥.

(٤٢) نفسه، ص ٥٧.

(٤٣) نفسه، ص ٥٢.

(٤٤) الصادق المهدي، **العقوبات**، ص ٩.

(٤٥) نفسه، ص ٣٦.

(٤٦) نفسه، ص ٣٧.

(٤٧) نفسه، ص ٣٨.

(٤٨) نفسه، ص ٣٨.

(٤٩) نفسه، ص ٧٧.

(٥٠) نفسه، ص ٩٧.

(٥١) نفسه، ص ١٠.

(٥٢) الصادق المهدي، **الأحاديث**، ص ٧٧.

(٥٣) الصادق المهدي، **المرجعية**، ص ١١١.

(٥٤) نفسه، ص ١١٥.

(٥٥) نفسه، ص ١١٦.

(٥٦) نفسه، ص ١١٧.

VII

محمد سعيد القدال

مؤرخ تاريخ السودان الحديث*

أدمى العام ٢٠٠٨م، قلوبنا وهو يخطف منا الأخ والصديق والزميل البروفسير محمّد سعيد القدال، فالرجل لم يكن صديقاً حلو المعشر، عذب الحديث، حاضر الذهن، خفيف الظل وحسب، بل أكثر من ذلك؛ كان صاحب رؤية مُستَبصِرة ومنهج علمي عززه بالبحث والتنقيب حتى حق له أن نسميه صاحب مدرسة في تاريخ السودان، وهي مدرسة ثورية الطابع، أحدثت بلا شك انقلاباً في مفهومنا للتاريخ. وسواء اتفقنا معه أو لم نتفق، في جُلّ ما ذهب إليه من أطروحات، فإنه يظل واحداً من المؤرخين القلائل الذين وضعوا بصماتهم على صفحات تاريخ هذه البلاد.

* نشرت هذه الورقة في حلقتين في **صحيفة الأحداث** في يومي ٣ و ٥ مارس عام ٢٠٠٨م وكانٍ ذلك في الذكرى الأولى لرحيل البروفسير محمد سعيد القدال.

لقد شرفت بمعرفة البروفسير محّمد سعيد القدال منذ وقت مبكر يعود إلى عـــام ١٩٥٤م، فقد كنت أسبقه بعامين في كلية الآداب، واستمرت صلتي به بعد تخرجــه مــن الجامعة، فالرجل صديق يصعب أن تفرط فيه. ثم تعززت صلتي به عندما اشتركت فــي امتحانه لنيل درجة الماجستير. ثم أسعدتني الظروف به مرة أخرى عندما أشرفْتُ علـــى رسالته التي نال بها درجة الدكتوراة في التاريخ. وشرفت في مقبل تلك الأيـــام بصـــداقته وزمالته في جامعة الخرطوم. وبعد التحاقه بجامعة عدن دعاني إلى زيارته أستاذاً زائراً، وهناك عايشته عن قرب ولمست كريم خصاله ونقاء سريرته وأصـــالة معدنـــه، ومـــدى احترام اليمنيين له وتقديرهم لعلمه.

سقت هذه الكلمات الموجزة لأوضح عمق حزنـــي وألمـــي علـــى فـــراق الأخ والصديق، قبل الزميل، محّمد سعيد القدال. أما الكتابة عنه فهي أشد إيلاماً، وبهذا فهي لا تدعي الحياد المطلق لكنها تسعى إليه، مستندة في ذلك على ما ذكره القدال نفسه وهو يهم بالكتابة عن والده الشيخ القدال باشا: "لقد فضلت الإقدام على الدراسة وأنا أحمل مشاعري الأبوية ولا أدعي إخفاءها، فلم يولد بعد الذي يكتب التاريخ وكأنه آلةٌ صماء".[١]

وأرجو أن أضع في هذه الورقة اللبنات الأساسية لبحث أكثر تفصـــيلاً يتنـــاول إسهام البروفسير محّمد سعيد القدال في تاريخ السودان الحديث. كمـــا أرجـــو أن يكـــون مسموحاً لي هنا أن أفسح مجالاً أكبر لصوت القدال مرشداً لهذه الدراسة، وسأستعرض في هذه المقالة المختصرة أسلوب الكتابة ومنهج البحث التاريخي عند البروفسير محّمد ســـعيد القدال، ثم أتناول إسهامه في الكتابة عن الشخصيات وكيف انتقل بها من الخاص للعـــام، وأتعرض في الجزء الثالث لأهم انجازاته على الإطلاق وهي كتاباته في تأريخ الســـودان الحديث، وأخيراً كتاباته ذات الطابع السياسي والحزبي.

أولاً: في أسلوب الكتابة ومنهج البحث

لعل حديثنا عن أسلوب البروفسير محّمد سعيد القدال يجبرنا على استدعاء السيرة الذاتية للرجل وانعكاسها على هذا الأسلوب، وهو موضوع بحث أرجو أن يتـــوفر عليـــه الباحثون في مقبل الأيام. فقد عمل الرجل في مجال التعليم جُلّ حياته في المدارس الثانوية والمعاهد العليا والجامعات السودانية واليمنية. وقد ألقت هذه المســـيرة بتأثيراتهـــا علـــى

أسلوبه في الكتابة، فهو يكتب وكأنه في قاعة الدرس أمام عدد من طلابه فتجده يبدأ في طرح الأسئلة ومن ثم يضع معطيات الإجابة عليها، وهي في الغالب معطيات المادية التاريخية، ومن ثم ينبري للإجابة على الأسئلة التي طرحها في سلاسة ويسر مستعيناً بذخيرة كبيرة من الأمثلة والنماذج، وما أن ينتهي من الإجابات حتى يبدأ في طرح أسئلة جديدة وهكذا. فكتابه **الإمام المهدي محمد أحمد بن عبد الله: لوحة لثائر سوداني**، مثلاً، أعده للرد على أسئلة: "كيف نشأ محمد أحمد؟ وكيف تطورت شخصيته؟ وكيف خرج من جو الصوفية إلى جو المهدية؟ وكيف تفاعل مع مجتمعه حتى تم ذلك الخروج؟ وما هي العوامل التي كان أثرُها كبيراً على نفسه والتي دفعته إلى دروب من الحياة كانت جديدة على كثير من معاصريه؟ وكيف استطاع شاب في الخامسة والثلاثين من العمر أن يقيم الأرض على حكم أجنبي بغيض؟ وأن يقود الآلاف في معارك عنيفة ويحمل لواء النصر خفاقاً طوال أربع سنوات؟".[٢] ويبدأ كتابه عن السلطان علي بن صلاح القعيطي بأسئلة: "هل أدرك علي بن صلاح خبايا الصراع في السلطة وترفع عنه بمثالية المثقف؟ أم أدركه ولم يستطع التعامل معه؟ أم خاضه وغابت عنه خباياه حتى أطاح به وأخذ يردد لزواره الأجانب: إنها المؤامرات .. إنها المؤامرات؟ وهل استطاع أن يتخذ الموقف الصحيح في تلك الظروف؟ هل كان علي بن صلاح ضحية مؤامرات البلاط التي عرفتها القصور الملكية منذ أن أصبحت القصور جذراً في المحيط الذي تتحكم فيه؟ أم كان مناوراً سياسياً؟ هل كان علي بن صلاح ضحية أم كان سياسياً له طموحات عريضة وفشل في تحقيقها؟".[٣] ويتواتر استخدام القدال لهذا الأسلوب في طرح الأسئلة والإجابة عليها في كل كتاباته بلا استثناء، ليس في مدخل الكتاب وحسب وإنما بين كل فصل وآخر وكل موضوع وآخر.[٤]

بالإضافة إلى أسلوب طرح الأسئلة والإجابة عليها كان القدال متمكناً من لغته العربية ملماً بأدواتها وهو ما تظهره براعة ترجمته لعدد من الكتب الإنجليزية،[٥] ويميل القدال إلى الأسلوب المباشر فكان واضح العبارة صريحها يصل إلى النتيجة التي يريدها بأقرب الطرق دون تطويل أو تكرار ممل خصوصاً بعدما يعطي المقدمات اللازمة التي تجعله والقارئ ينطلقان معاً من أرضية معرفية واحدة فتكون النتائج مترتبة منطقياً على

تلك المقدمات. ولا يخلو أسلوب الكتابة عند القدال من عنصر التشويق والمباغتة، ولعله يكمن في طريقة الأسئلة التي يتبعها، مما يجعل القارئ متابعاً مندمجاً في الكتاب حتى آخر حرف بغية الحصول على إجابات تشفي ما تفتح في ذهنه من تساؤلات.

قلت إن القدال يبدأ في طرح معطيات الآجابة، والتي غالباً ما تتمثل في معطيات المادية التاريخية، وكأنه يهم بحل مثال أو تمرين ما لطلابه. وقد أولى القدال هذا المنهج حقه في البحث التاريخي إبَّان إعداده لرسالة الدكتوراة، بل أنه جعل من مادة المنهجية المرجعية أساساً للبحث شأنها شأن الوثائق وتقارير المخابرات المصرية.

لقد وقع الكثيرون في خطأ تفسير المنهج الذي ترسمه القدال في بحثه التاريخي، فصنفوه على أنه المنهج الماركسي في كتابة التاريخ، والحق أنه كان المنهج العلمي في كتابة التاريخ، فالقدال وإن لم يخفِ انتماءه للتيار الماركسي، بل كان قد عززه بانتمائه للحزب الشيوعي السوداني، إلا أنه لم يقنع بالمادية التاريخية كمنهج سكوني جامد Static، وهذه روح تقتضيها المادية التاريخية نفسها، وإنما جعل منها حلقة أساسية تأخذ من المناهج الأخرى وتعطيها. ولعل مقالته المميزة "المدرسة التاريخية السودانية: المنهج والأيديولوجية"[٦] تعكس المنهج الذي يتبعه. فلم تكن المادية التاريخية معولاً في يده يهدم به ما أنجزه المؤرخون السودانيون، وإنما جعلها مصباحاً يتحسس به مواطن ضعف وقصور هذه المنجزات فيعمل على تقويتها أو إكمالها، وفق مقتضى الحال، فلم يقل القدال "بإعادة كتابة التاريخ" كما تعودنا أن نسمع من البعض وإنما نادى "بإكمال كتابة التاريخ": "... ففي المجتمع القبلي شبه الرعوي، وفي المجتمع العائلي الأكاديمي، يضعف النقد أمام تلك الروابط. ويفهم النقد فهماً ذاتياً بحتاً. فهو إما تحامل أو هدم أو تقليل من شأن الآخرين. وقليلاً ما يؤخذ على أنه تعامل جدلي مع الإنتاج الفكري من أجل المضي به قدماً، فعندما نطرح المدرسة التاريخية السودانية للنقد فلكي نسير بفضلها ومرتكزين على إنتاجها، لا أن نكون نسخة مكررة منها، أو متباعدين عن نقدها في قدسية لا تخدم الانتاج الفكري وتطوره".[٧]

ويستلف القدال من (الشاعر) أدونيس تعبير (الفيلسوف) كانت: "إن العصفور الذي يضرب بجناحيه الهواء لكي يطير، يتصور أنه لو لم يكن هناك هواء لكان طيرانه

أسهل. والحقيقة أنه لو لم يكن هناك هواء لما أستطاع أن يطير".[٨] وهو تشبيه بليغ يشرح به القدال أهمية المادة موضوع النقد وإلا لما كان هناك نقد، وأهمية النقد لتطوير المادة موضوع النقد نفسها.

يعزي القدال ظاهرة الاختلاف في التفسير التاريخي لاختلاف الأهداف غير المباشرة لدى المؤرخين، وهي ليست أهدافاً ذاتية فردية، بل تنقسم إلى تيارات أساسها اختلاف المنطلقات الأيديولوجية، وهي بذلك منطلقات ذات بعدٍ طبقي. فالبحث التاريخي بالنسبة إليه هو موقف اجتماعي، وهو بنظر القدال أمر حتمي لأنه ليس هناك حياد مطلق لأن المؤرخ ليس آلة صماء.[٩] ويقول عن ذلك: "معرفة الماضي إضافة خارجية تفد إليه من مصادر متعددة. فالموقف من الماضي في نهاية الأمر موقف أيديولوجي، والموقف الأيديولوجي في الأساس موقف طبقي".[١٠] وكنت أرجو أن يضيف القدال أن هذا الموقف الاجتماعي قد يكون غير مدرك حتى بالنسبة للمؤرخ نفسه.

ورغم نظرته هذه إلا أن القدال أستدرك أن هذا الموقف لا يجعل المادية التاريخية حكراً على الباحثين الذين ينحدرون من موقف طبقي واحد، وبالتالي ينتظمون في أيديولوجيا واحدة هي في هذه الحالة الأيديولوجية الماركسية. فالمادية التاريخية تعتبر، حتى بالنسبة لغير الماركسيين من علماء التاريخ، فتحاً عظيماً لهذا العلم. فالماركسية نفسها بماديتها التاريخية والجدلية لم تكن وليدة الصدفة، ولم تأت من فراغ، بل جاءت نتيجة لتراكم الخبرات والمعارف، وهي اليوم إرثٌ فكري للإنسانية جمعاء، وإضافة مهمة لا يمكن تجاوزها في بحث علمي في أي من العلوم الاجتماعية، خصوصاً بالنسبة للمؤرخ، أياً كان انتماؤه، لأنه يجد نفسه يستخدم هذا المنهج بوعي منه أو دون وعي. ويعزز هذا الرأي ما أورده القدال عن أحد المؤرخين: "توجد أدلة عديدة لوجود روح جديدة في الدراسات التاريخية، والتي يمكن أن تعزى إلى نفوذ ماركس. لقد أسهمت الماركسية في كل الدراسات التاريخية أكثر مما يعترف به غير الماركسيين. لقد صححت الفهم القديم الذي يتحاشى القضايا الأساسية بمعالجة التاريخ كحقل لنشاط أفكار مجردة".[١١]

يحدد القدال منهجه في البحث التاريخي في ثلاثة مرتكزات أساسية هي: دراسة الظاهرة في شمولها، والارتكاز على القاعدة المادية الصلدة التي انبثقت منها الظاهرة التاريخية، ووضع الاعتبار الكافي للجانب الذاتي.[١٢]

ولانجاز هذه الشروط تبرز ثلاث جدليات هي أدوات القدال في سبر غور الظاهرة التاريخية وهي: جدلية الداخل والخارج، وجدلية الخاص والعام، وجدلية السابق واللاحق.

يقول القدال عن الدراسة الشمولية للظواهر: "كل النظريات خرجت من رؤية شمولية. ولعل أسطع مثال نظرية كروية الأرض. فلولا رؤية الأرض في إطار حركتها الشاملة مع الكواكب الأخرى لبقيت شيئاً مسطحاً ثابتاً لا حراك فيه، تشرق عليها الشمس وتغيب عنها. كيف استطاع العلماء رؤية الأرض في كرويتها ودورانها دون أن يكونوا قد خرجوا عن محيطها؟ إن تطور المعرفة البشرية أدى إلى التناول الشمولي وهو الذي ساعد الناس لمعرفة الظاهرة التي ظلت لملايين السنين دون التعرف عليها. فكانت نظرتهم الكونية هي وسيلتهم إلى تلك المعرفة".[١٣]

وينتقد القدال النظرة الأحادية للظاهرة التاريخية متى ما سنحت له الفرصة، ويعمل على دراسة الظاهرة في الإطار الشمولي العام، ومع الظروف الموضوعية التي يشهدها العالم مستخدماً جدلية الداخل والخارج لشرح علاقات التأثير والتأثر بين الظاهرة التاريخية والظواهر التاريخية المعاصرة في العالم كله. كما أنه يجعل من الظاهرة حلقة في سلسلة السابق واللاحق، وهي من أكثر الجدليات التي يعتمد عليها القدال، فكل ظاهرة لها ما قبلها وهو الذي أسس لها ومنه كان انبعاثها، ولها أيضاً ما بعدها وهو ما ترتب عليها. والظاهرة رغم تمتعها بظرف خاص تحكمه تناقضات الظاهرة الداخلية، إلا أنها لا تنفصل عن التناقض العام الذي تشهده المرحلة التاريخية وظاهرات المجتمع الأخرى.

والقدال يؤمن أن البنى الفوقية للظاهرة التاريخية، من سياسية وأيديولوجية وفكرية وغيرها، هي في واقع الحال الشكل الذي تجلت عليه الظاهرة، فهي نتاج التحولات في التشكيلة الاقتصادية والاجتماعية وحركة الواقع التاريخي بشكل عام. لكنه بالمقابل يدرك أن هذه العناصر الموضوعية لا يمكن تناولها ميكانيكياً بمعزل عن الظرف

الذاتي لكل ظاهرة، ولا يعفيها من التأثر بالبنى الفوقية نفسها، فيتناولهما معاً في جدلية فريدة هي بنظره التي تحكم مسار التاريخ.

ثانياً: كتاباته عن الشخصيات

كتب البروفسير القدال عن الشخصيات رغم قناعته بمحدودية دور الفرد في التاريخ، وأن ذلك الدور يظل رهين الظروف الاجتماعية والتاريخية التي يعيش فيها: "إن الوعي الاجتماعي تعبر عنه دوماً شخصيات تستحوذ على ثقة الجماهير. فالظروف الموضوعية لا تتحرك بنفسها. والتاريخ صنعه نشاط الشخصيات الذين هم قادة. والقائد في التاريخ هو الذي يجسد الحركة الاجتماعية والظروف الموضوعية الناضجة. ولكنه لا يخلق تلك الظروف من عدم ويتولى قيادتها، وإنما يسبق معاصريه إلى لمحها وإدراكها وفهمها".(١٤)

ويبدو لي أن الظروف التاريخية ليست دائماً هي الحد الحاسم، وإلا كيف نفسر بروز نشاط شخص ما في أسرة ما دوناً عن بقية إخوانه في نفس الأسرة؟ ولا بد أن عواملَ ذاتية أخرى مثل ترتيب الميلاد أو انحدار الشخص من أسرة ذات إرث ما أو تعرض الشخصية للعنف السياسي أو غير ذلك من الأسباب يستحق أن نضعه مع الظروف التاريخية والاجتماعية التي تصنع القادة، وإن كانت هذه الأسباب لا تنفصل عن تلك الظروف. ولعل هذا الجدال ما زال مستعراً في علم النفس بين أصحاب النظرة الفطرية الذين يعتقدون أن السلوك الإنساني موجه في الغالب من خلال ما تفرضه بعض المعطيات البيولوجية، أو ما يسمى بالطبيعة، وهؤلاء ما زالوا على إصرارهم أن هناك ما يسمى بالطبيعة الإنسانية التي هي بمثابة الأساس الغريزي للتفكير والنشاط. وبالمقابل يعارضهم في التوجه البيئيون الذين يعزون الدور الرئيسي في تشكيل الشخصية الإنسانية إلى الأحداث التي تقوم بتشكيل الحياة منذ لحظة الميلاد. وأن هذه الأحداث أو الوقائع هي التي تعزز ارتقاء الفرد الإنساني. وقد ولج المؤرخون حديثاً إلى هذا الجدل فظهر ما يسمى بالتاريخ الكمي أو النسبي.(١٥) وبين المؤرخين من يعتقد أن القائد "يولد" والبعض الآخر يعتقد أنه "يصنع"، ولعل الحقيقة توجد في تركيب معين منهما. وهذا ما انتبه إليه محمّد سعيد القدال.

إن المادية التاريخية التي ينتهجها القدال ليست مادية ميكانيكية، لكنها مادية جدلية تراعي العلاقات المتشابكة بين هذا وذاك، وبالتالي لم يلغ القدال الفروقات الفردية وإنما أعطاها ما تستحقه من اهتمام ودراسة في حدود الواقع الموضوعي الذي يؤمن به.

تأسيساً على هذا المفهوم باشر القدال الكتابة عن الشخصيات، فكتب عن الإمام المهدي، والشيخ القدال باشا، والسلطان علي بن صالح القعيطي، والشيخ مصطفى الأمين، وكان يتوفر قبل رحيله على كتاب الحاج بشير النفيدي (وهو الآن تحت الطبع). وكتابات القدال عن الشخصيات لا تخلو من عبقرية سواء في اختياره للشخصية، أو بمنهج تناوله لها، أو بالنتائج التي ينتهي إليها. ولعل كتابة السير من أصعب أنماط الكتابة، خصوصاً بالنسبة للمؤرخ، لما تتطلبه من معرفة واسعة بأحوال العصر الذي عاشت فيه الشخصية، وإدراك عميق لفلسفة ومجرى التاريخ، وحِرَفية أكاديمية تنقل السيرة من الذاتي المحض إلى الموضوعي التاريخي. وهنا تبرز بوضوح جدلية الخاص والعام التي أمتلك القدال ناصيتها وطوعها بتمرس لخدمة البحث التاريخي.

يجمع بين كل كتب القدال في هذا المحور انحيازه العاطفي للشخصية، ليس باقترابه من صاحب السيرة واكتشافه للجوانب الإنسانية المشرقة فيه، ومعرفته للدوافع والمبررات التي قادت الشخصية في أحداث بعينها وحسب، وإنما في دوافعه التي يخوض بها فعل الكتابة نفسه. فهو اختار الكتابة عن الإمام المهدي لأنه لما "... قام الأستاذ قاسم عثمان نور- أحد أمناء مكتبة جامعة الخرطوم- بالبحث عن الكتب التي تناولت سيرة الإمام المهدي. فوجد في مكتبة الجامعة ما يزيد عن أربعين كتاباً عن شارلس غردون ولم يجد كتاباً واحداً مخصصاً لدراسة سيرة المهدي. فدهش وأشركني في دهشته. ولاحظ اهتمام الأوربيين بتمجيد أبطالهم. وقلت له: وغردون كان داعياً استعمارياً، والمهدي كان ثائراً أضاءت سيرته تاريخنا الحديث (...) وهكذا برزت الحاجة إلى هذه الدراسة".[١٦] أما كتابه عن الشيخ القدال فيقول فيه: "... ولكني قمت بهذه الدراسة عن الشيخ القدال لأنه والدي، فقد كانت له في حياته انجازات تستوجب الكتابة، وأبناؤه أحق من يكتب عنه إذا كان لهم في الكتابة شأن".[١٧] أما السلطان علي بن صلاح القعيطي فإن سيرته: "سيرة حضرمي بارز امتزجت فيها السياسة بالثقافة وبالجوانب الشخصية للمأساة".[١٨] ولعل

مشاركة ابن السلطان القعيطي للقدال في كتابة الكتاب يعكس الانحياز العاطفي لصاحب السيرة الذي ذكرناه. وعن دوافعه للكتابة عن الشيخ مصطفى الأمين يقول: "أولاً لأنها تتناول جانباً من تاريخ الرأسمالية الوطنية في السودان التي يعتبر الشيخ مصطفى أبرز روادها. وثانياً لنعض بالنواجذ على آثار هذا الفقيد ونترسم خطاه ولنقص على شباب هذا الجيل والأجيال المقبلة هذه السيرة العبقة عسى أن تترسم أجيال الشباب خطاه فتنتفع. وثالثاً لأن سيرته تجسد العصامية في أنصع صورها. ورابعاً للبحث عن التمازج الفريد بين النشاط التجاري والعمل السياسي والإسهام في مجال التعليم".[١٩] ولعل ما ذكره القدال هنا من أسباب هي نفس الأسباب التي قادته للكتابة عن الحاج بشير النفيدي. إن الرابط بين كل هذه الشخصيات هو إعجاب المؤلف بها، وهو ما لم يخفه.

يمهد القدال لأي من هذه الكتب بخلفية تاريخية تشرح الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الموضوعية مشكلاً بذلك الإطار التاريخي الذي تتحرك الشخصية في محيطه. كما لا يغفل أن يخصص فصلاً للجذور الأسرية أو القبلية أو كل ما من شأنه أن يعكس النشأة الأولى (الخاصة) مكوناً وريداً حياً، بين صاحب السيرة وقارئها، ينقل المشاعر والانفعالات والأحاسيس وردود الأفعال ومبرراتها.

تسير كتب القدال في هذا المحور في ثلاثة اتجاهات هي: الخاص، والعام، والتجاذب بينهما؛ فهو مع اهتمامه بالفروقات الفردية التي تجعل من صاحب السيرة مستحقاً للبحث، إلا أنه لا يقرأ هذه الفروقات الفردية بمعزل عن المحيط الموضوعي العام، فيضيف إلى العام من خبرات الخاص، ويشرح الخاص كنتاج للعام، فالقدال مثلاً استفاد من إرث والده وكان الأخير قد تفوق على أقرانه "... حصل على درجة من التعليم وهو أمر لم يكن شائعاً بين أبناء جيله في القرن التاسع عشر، ولعله استفاد من تراث الأسرة الصوفي (...) ولا شك أن التعليم قد عمّق من معارف القدال وقد تأثر ابنه بتلك المعارف في وقت كانت الأسرة من أهم مصادر التعليم في البلاد".[٢٠] لكن النبوغ والفروقات الفردية في شخصية القدال ما كان لها أن تبرز لولا الظروف الموضوعية المحيطة، فالالتحاق بمدرسة العرفاء الذي شرف به يشترط إضافة للتفوق في المرحلة

الأولية "الانتماء إلى العائلات الكبيرة بالذات أبناء الطريقة الختمية لأن الطريقة الختمية كانت تساند الحكم البريطاني".(٢١)

وبهذا النهج يمتطي القدال صهوة الأحداث اليومية في حياة شخصياته ليصل بها إلى فضاءات المعرفة التاريخية الواسعة، فدراسته عن الإمام المهدي لم تقتصر على شخصية المهدي وتربيته وتعليمه ومسيرته من الصبا إلى التصوف ثم إلى الثورة، وإنما قدمت لنا صورة ناطقة لتاريخ السودان الحديث منذ عشية الغزو التركي المصري وحتى وفاة المهدي. وناقشت الأسباب الجوهرية لقيام الثورة المهدية، والتعبير الأيديولوجي الذي تبنته، والتحولات الطبقية والاقتصادية والاجتماعية التي شهدها المجتمع السوداني في تلك الفترة والتي تجلت في الثورة المهدية.(٢٢)

أما كتاباه عن الشيخ مصطفى الأمين والحاج بشير النفيدي فيتجاوز فيهما الشخصيتين ليعرض لنا في وصف شيق وتحليل عميق، نشأة وتطور الرأسمالية الوطنية في السودان والأرض التي بذرت فيها، وصراع البقاء الشاق الذي خاضته ضد التجار الأوربيين والأجانب بما لهم من نفوذ ومنعة، وقدرات فنية وخبرات متراكمة، ورأسمال حاسم. ومن جانب آخر فإن الكتابين يبرزان الأدوار الوطنية الجليلة التي لعبتها الرأسمالية السودانية في هذا البلد.

إن جدلية الخاص والعام التي انتهجها القدال في تناوله لكتب الشخصيات ودراستها تمثل جانباً مشرقاً في أدب السِّيَر والمعاجم في السودان، استطاع القدال عبرها أن يحول السير الشخصية من قضية التاريخ الشخصي/ العائلي إلى التاريخ العام، وجعلها موضع اهتمام الجميع دون فرز بما يستنطقه منها من تأريخ، وهو نتاج قيم ما كان ليتسنى إلا للبروفسير القدال بما يمتلكه من منهج حصيف وتحليل عميق ورؤية شمولية مستبصرة.

ثالثاً: تاريخ السودان الحديث

أنجز البروفسير محّمد سعيد القدال كتابه القيم **تاريخ السودان الحديث** **١٨٢١-١٩٥٥م** في عام ١٩٩٢، وقد غطى الكتاب تاريخ السودان الحديث منذ عام ١٨٢٠م،

عشية الغزو التركي المصري للسودان وحتى هلّت بشائر الاستقلال في ١٩٥٥م، ويتضمن الكتاب ثلاث حقب تاريخية مختلفة.

تجلت في هذا الكتاب جدلية السابق واللاحق، ولاحت منذ تناول القدال لتكوين الإمبراطورية المصرية في السودان حيث جعل مدخله مقدمة عن الأوضاع في السودان قبل الغزو التركي المصري ليستنطق، بذكاء، الأحداث التاريخية التي مرت بها الممالك الإسلامية في السودان لينتهي مؤكداً أن العلاقات الجدلية الداخلية كانت نفسها تتهيأ لوحدة البلاد تحت حكم مركزي واحد: "... على أن النزعة إلى الوحدة استطاعت أن تعبر عن نفسها على تلك الأيام في حركات مختلفة. لعل أهمها حركتان. تمثلت الأولى في احتلال دارفور لكردفان (١٧٨٥- ١٧٨٦م) وكان ذلك الاحتلال ذروة النشاط التجاري بين دارفور وأواسط بلاد السودان وحتى مصر (...) وتمثلت الحركة الثانية في محاولة الملك جاويش الذي سعى إلى توحيد المنطقة بين دار الشايقية وسنّار، مستغلاً ضعف الفونج في أيامهم الأخيرة. ولكنه عجز عن تحقيق ذلك الهدف لضعف قدراته العسكرية، ولأن منطلقاته قبلية فلم تجد استجابة من القبائل الأخرى".[٢٣]

وبذات الطريقة يتناول النظام الرأسمالي في القرن التاسع عشر والأوضاع في مصر في مطلع ذلك القرن، ونتيجة لهذين السابقين جاء اللاحق ممثلاً في التوجهات الرأسمالية لمحمد علي باشا: "... وعندما جاء محمد علي باشا إلى الحكم كان الجنين الرأسمالي قد وضحت معالمه في مصر منذ نهاية القرن الثامن عشر (...) ولم يكن ضرب محمد علي للمماليك في القلعة عام ١٨١١م هي الضربة القاضية وإنما كان ضربه للنظام الإقطاعي المملوكي هو الطعنة النجلاء في مكمن قوتهم (...) ونتج عن تلك التحولات بروز الروح الوطنية المصرية الجديدة التي عبرت عن طموحها القومي بمحاولة الانعتاق من التبعية العثمانية وبحماية نموها الاقتصادي من خطر الدول الرأسمالية. فأعلن محمد علي سياسة (الباب المقفول) لحماية الاقتصاد المصري من التغول الأوربي".[٢٤] وبطبيعة الحال فإن التاريخ يجعل من هذه النتيجة سبباً جديداً يقود إلى نتيجة أخرى، وهي في هذه الحال إخضاع السودان للإمبراطورية المصرية: "لقد شهدت مصر في عهد محمد علي أحداثاً عاصفة. وشكل غزو السودان فصلاً من فصول

تلك الدراما التي تداخلت فيها طموحات الطبقة الوسطى المصرية مع طموح محمد علي الشخصي، واصطدمت كلها (بالمسألة الشرقية) وبالدفع الاستعماري الأوربي. فتم غزو السودان عام ١٨٢٠م في إطار ذلك الواقع التاريخي، وفي وقت كان فيه غزو دولة لأخرى خارج المناطق الحساسة التي لا تؤثر على التوازن الدولي، لا يتعارض مع عرف العالم ولا يهز قيم الحضارة".[٢٥] وهكذا تتواصل السلسلة التاريخية كل حلقة منها متصلة بالأخرى بشكل من الأشكال وإن اختلفت عنها.

يتناول الجزء الأول من الكتاب تكوين الإمبراطورية المصرية في السودان، وبروز الكينونة السياسية الموحدة للسودان، التي كانت تتشكل قبل هذا الغزو، والنظام الإداري الذي حكم به الأتراك تلك الإمبراطورية، وسياستهم الاقتصادية، وأخيراً المقاومة السودانية للحكم التركي المصري، وهي بدورها تشكل سابقاً للاحق جديد، فقد كانت بمثابة التمهيد لانفجار الثورة المهدية: "بدأت المقاومة منذ بداية الغزو عام ١٨٢١ وتواصلت بأشكال مختلفة وأساليب متنوعة وفي مناطق متباعدة وبين فئات اجتماعية متباينة. فالسمة الغالبة للمقاومة هي استمرارها رغم فشلها في كل مرة تحت ضربات النظام وقمعه. ولكن رغم فشلها استطاعت أن تهز هيبة الحكم وأن تجعل استقراره المطلق مستحيلاً. وحافظت على جذوة الرفض. وأفرزت حركات المقاومة الحاجة إلى بديل أكثر شمولاً وقدرة على مواجهة الحكم الأجنبي وتجميع فئات اجتماعية تحت مظلة واحدة. وكان ذلك الإحساس ينمو في الوعي الاجتماعي بدرجات متفاوتة. ومن خلاله برزت الدعوة المهدية التي تفجرت منها أنجح حركة مقاومة ضد الحكم التركي المصري".[٢٦]

الجزءان الثاني والثالث من الكتاب خصصا لأمر هذه الثورة، وقد شكلت أساسهما ثلاثة من كتب القدال هي: **الإمام المهدي محمد أحمد بن عبد الله (١٨٤٤-١٨٨٥): لوحة لثائر سوداني، والمهدية والحبشة: دراسة في السياسة الداخلية والخارجية لدولة المهدية ١٨٨١- ١٨٩١، والسياسة الاقتصادية للدولة المهدية.**

يحتوي هذان الجزءان على معلومات غزيرة ومعرفة ثرَّة ونفس طويل في الاستقصاء والبحث وتحليل الأحداث وسبر غورها. ولا غرابة في ذلك إذ أن تاريخ المهدية هو التخصص الدقيق الذي نال به القدال درجاته العلمية الرفيعة. يتتبع القدال

الأسباب الجوهرية للثورة المهدية وموقف الحكم التركي المصري منها، وانتشارها، وموقف بريطانيا من احتلالها لمصر، وانتصار الثورة المهدية وفتح الخرطوم. ثم يناقش النظام الإداري والمالي والسياسة الخارجية للدولة المهدية، والمعارضة الداخلية لحكم الخليفة عبد الله، وأخيراً التغول الإمبريالي على السودان وغزوه وهزيمة الدولة المهدية.

يرى القدال أن التناقضات التي تفجرت وأحاطت بفترة الحكم التركي المصري هي التي ولدت أسباب الثورة المهدية، وأولها غربة الاستعمار والحاكم الأجنبي، وغربة النظام الضريبي، وأساليب القمع والبطش، وممارسة الحكومة للرشوة والفساد والشذوذ. ثم التناقض بين الطبقة التجارية ووعيها المتنامي نتيجة التراكم الرأسمالي التجاري وقصور سياسات الحكومة، والمنافسة غير المتكافئة مع التجار الأجانب. وقد وجدت هذه التناقضات الداخلية في فكرة "المهدي المنتظر" واسعة الانتشار في السودان في ذلك الحين، تعبيراً أيديولوجياً مناسباً؛ ووُجد محمَّد أحمد بن عبد الله القائد الثوري الذي يناسب الثورة فاندلعت وتواصلت انتصاراتها وانضواء القبائل تحت عباءتها حتى توج ذلك بفتح الخرطوم.

كانت النكسة الأولى في تاريخ المهدية هي انفجار الصراع على السلطة وما ترتب عليه من آثار وخيمة. وهو صراع يراه القدال حتمياً ولا يمكن تفاديه ففكرة المهدي المنتظر "وحدت البلاد ضد الحكم الأجنبي الذي كانت ممارساته القمعية بينة. فبرزت التناقضات معه بشكل جليٍّ جعل عملية التوحد ضده يسيرة كما أن الواقع الرعوي القبلي لأهل السودان جعل انضواءهم تحت راية المهدي يتماشى مع جانب من طبيعة حياتهم الرعوية القبلية. ولكن بعد انقضاء الحكم الأجنبي أصبحت الدعوة المهدية قاصرة عن توحيد الناس في الإطار الجديد، إطار الدولة. ولم تتمكن الدعوة المهدية من خلخلة الحواجز القبلية وصهر الناس في بوتقة الوحدة إبَّان سنوات الثورة القصيرة، فانفجر الصراع. وما أنْ انفجر حتى ارتفعت رايات التعصب القبلي فوق رايات الجهاد المهدوي (...) لقد أدى الصراع إلى خلق الأساس الأوتوقراطي القبلي والأساس الثيوقراطي لدولة المهدية".[٢٧] والواقع أن هذا الصراع وسوء إدارة الدولة فجَّر معارضة دينية وقبلية لحكم

الخليفة، فلم تجد الدولة الجديدة قبولاً من كل فئات المجتمع، وهو ما شتت قوة الدولة وأهدر طاقاتها.

ويخلص القدال إلا أن الدولة المهدية لم تنتهِ بمعركة كرري أو أم دبيكرات فقط، وإن كان للسلاح الناري "الإمبريالي" دور كبير في ذلك، لكنها انتهت، نتيجة ضعفها الداخلي وتآكلها نتيجة تناقضاتها الداخلية وعجزها عن تلبية حاجات المجتمع، وأيضاً نتيجة للدبلوماسية الاستعمارية التي برعت فيها بريطانيا.[٢٨]

يشغل الحكم الثنائي "الاستعماري" الجزء الرابع من هذا الكتاب وفيه يتابع القدال كيف استطاع الاستعمار أن يؤسس نظاماً للحكم يقوم على سلطات الحاكم المطلقة. وتأسيساً على ذلك كوَّن الاستعمار جهازاً إدارياً استعان فيه ببعض العناصر السودانية، فأصبح هذا الجهاز هو الإطار الذي طبق فيه البريطانيون سياستهم الاقتصادية والاجتماعية.[٢٩]

أما الجزء الخامس والأخير من هذا السفر القيم فقد خصصه القدال لدراسة تاريخ وتطور الحركة الوطنية، ولعله أفاد فيه من مقاليه "أفكار حول نشأة الحركة الوطنية السودانية ١٩٠٠-١٩٣٧م" و "دور الطلبة والعمال في معركة الاستقلال" المنشورين في كتابه **الانتماء والاغتراب**.

يلاحظ القدال، وفق جدلية السابق واللاحق، أن الحركة الوطنية لم تبدأ مكتملة المعالم بل تدرجت في مراحل تقود كل مرحلة منها إلى المرحلة التالية. وبناء على ذلك يميز بين خمس مراحل في تطور الحركة الوطنية السودانية. وقد تفجرت المقاومة منذ بداية الحكم الاستعماري عام ١٨٩٩م إلا أنها، وحتى نهاية الحرب العالمية الأولى في عام ١٩١٨م، أخذت طابع حركات المعارضة الدينية والمقاومة القبلية والإقليمية، وهي أشكال أولية من الصدام ضد الحكم الاستعماري.

ومنذ عام ١٩٠٠م بدأت أشكال جديدة للمقاومة خارج أطر الدين والقبيلة والإقليم، لعل أبرزها تمرد الكتيبة ١٤ السودانية كرد فعل عفوي للمعاملة القاسية والعنيفة في تطبيق قوانين الانضباط العسكري من قبل الضباط البريطانيين. ولعل أهمية هذا التمرد ليست في عمقه أو اتساع مداه وإنما في ما يحمله من تباشير مقاومة ذات طابع

قومي، ويرى القدال أنه "رغم أن المقاومة للحكم البريطاني انطلقت في تلك المرحلة من المواقع الدينية والقبلية والإقليمية، إلا أنها لم تبق حبيسة تلك الجدران بشكل مطلق، بل أفصحت عن نفسها في تيارات خافتة وفي أشكال أخرى. ورغم أن تلك الأشكال كانت إرهاصات إلا أنها كانت بشائرَ لما برز في السطح بعد عقدين من الزمان، وكانت تلك الإرهاصات حركات متفرقة هنا وهناك ولا تخلو من عفوية. فالوعي الاجتماعي لم يصل بعد مرحلة النضج التي يعبر بها عن رؤية مشتركة وموقف موحد ضد الحكم البريطاني. ولعل أبرز أمثلة لتلك الإرهاصات تمرد بعض الجنود السودانيين، وبعض مظاهر (الململة) بين المتعلمين وبعض عناصر الطبقة الوسطى من التجار الذين كانوا في مرحلة تكوينهم الجنيني".[٣٠]

ولا يغفل القدال، بجدلية الداخل والخارج، عن تأثر الحركة الوطنية في السودان بحركات المقاومة خارج السودان، وفي مصر على وجه الخصوص. ليصل إلى أن الحركة الوطنية في السودان قد تتابعت مسيرتها نتيجة عدد من المؤثرات الداخلية والخارجية فكانت البدايات الأولى للحركة الوطنية تحت شعار الوعي القومي وتكوين جمعية الاتحاد السوداني، ثم جمعية اللواء الأبيض، وثورة ١٩٢٤م. وبرغم الردة التي أعقبت هذه الثورة إلا أن ركب الحركة الوطنية استمر في المسير تحت لواء الجمعيات الأدبية. وتجلت كل هذه الجهود بتكوين مؤتمر الخريجين ثم ظهور الأحزاب السياسية والتنظيمات الشعبية، وإعلان الحكم الذاتي.

إن هذا السفر **تاريخ السودان الحديث ١٨٢٠- ١٩٥٥م** هو بحق علامة بارزة ومضيئة في سجل البحث التاريخي في السودان، ولا أظنني أعدو الصواب لو اعتبرته أهم كتاب عن تاريخ السودان الحديث بقلم سوداني، فهو مع شمولية نهجه وتناوله للقضايا، وصرامة منهجه الأكاديمي والعلمي، وغزارة معلوماته وثرائها، مع كل ذلك فهو يغطي فترة طويلة تمتد لقرابة القرن ونصف القرن من الزمان عاشتها البلاد في ثلاث حقب مختلفة كاملة الاختلاف. ومع ذلك فقد استطاع القدال أن يجعل من هذه الفترة الطويلة وما شهدته من أحداث مسألة متصلة تخرج كل منها من رحم الأخرى.

رابعاً: الكتب ذات الطابع السياسي الحزبي

انتظم القدال منذ وقت مبكر في اليسار السوداني، وقد وظَّف قدراته الفكرية والنظرية كمؤرخ للتوثيق لهذا اليسار من ناحية، وللمساهمة النظرية في قضاياه وبرامجه من ناحية أخرى.

فيما يتعلق بقضية التوثيق يبرز كتاباه **الحزب الشيوعي السوداني وانقلاب ٢٥ مايو**، و**معالم في تاريخ الحزب الشيوعي السوداني**، كما وثق لتجربة الاعتقال الذي تعرض له، شأنه شأن العديد من اليساريين، في كتابه **ذكريات معتقل سياسي في سجون السودان**.

أما مساهمته النظرية لدعم تيار اليسار السوداني فتتجلى في كتابيه **الإسلام والسياسة في السودان**، و**التعليم في مرحلة الثورة الوطنية الديمقراطية**.

كتاب **الإسلام والسياسة في السودان** تجربة مميزة في كتابة التاريخ عند القدال اهتم فيها بتتبع ظاهرة واحدة، هي ربط الدين بالدولة، عبر حقب تاريخية تمتد منذ دخول الإسلام إلى السودان وحتى تطبيق قوانين ديسمبر ١٩٨٣م. وقد وظف القدال كل خبراته لانجاز هذا العمل، فهو لا يقف عند سرد الأحداث وإنما يبين كيف حدثت؟ ولماذا حدثت؟ فاتفاقية البقط مثلاً، والتي تسرب عبرها المسلمون من تجار وغيرهم إلى بلاد النوبه، لا ينظر إليها بمعزل عن الفتوحات الإسلامية في العراق والشام وشمال أفريقيا. ويبحث عن المفارقة بين هذا وذاك.[٣١]

يرى القدال أن توظيف الدين لخدمة الأغراض السياسية بدأ مع بداية ظهور الكينونة السودانية الموحدة، فحملة محمد علي باشا استخدمت الدين لتوطيد دعائم الحكم، وقد أرسل علماء الدين لمخاطبة الأهالي وإقناعهم بالحكم الجديد. إذ لم "يشفع لأهل السودان إسلامهم".[٣٢] وبمنهجه عميق التحليل يسبر القدال غور الحدث ويتجاوزه ليصل بالقارئ إلى منطق عام: "... إن عقيدة المؤمن والشعائر التي يتوسل بها إلى ربه تختلف عن الموقف الاجتماعي. ذلك أن الاعتقاد وممارسة الشعائر التي تعبر عنه هما في نهاية الأمر موقف فردي وواجب فردي وقناعة فردية. أما الموقف الاجتماعي الذي يسعى إلى

تطبيق الدين على النشاط الاجتماعي أو على جانب منه، فهو موقف اجتماعي (...) ولذلك فإن الموقف الاجتماعي الملتحف بثوب الدين هو موقف اجتماعي مجرد ...".[٣٣]

وبهذا النهج يواصل القدال دراسته التفسيرية ليوضح الكيفية التي تجاوب بها الإسلام مع المتغيرات التاريخية منذ دخوله السودان، ودوره في الممالك الإسلامية في العصر الوسيط، وتلاحمه مع السياسة في القرن التاسع عشر على عهد الثورة المهدية. كما يناقش علاقة الاستعمار البريطاني بالمؤسسات الإسلامية في السودان، وموقف الحركة الوطنية من الدين، ثم إقحام الدين في السياسة بعد ثورة أكتوبر، وحتى التطبيق "التعسفي" لقوانين الشريعة في ديسمبر ١٩٨٣م.

أما كتاب **التعليم في مرحلة الثورة الوطنية الديمقراطية** فلعله يمثل برنامج الحزب الشيوعي فيما يخص قضية التعليم. وأياً كان موقفنا من هذا البرنامج إلا أنه طرح قضية التعليم على نحو منهجي وموضوعي سلس ومرتب، برع فيه القدال في إشهار سيف المادية التاريخية لنقد الواقع وتحليله، فالتعليم بالنسبة له ليس موقفاً فردياً إنما هو أداة طبقية "... التعليم كأداة لا يكمن خارج التركيب الاجتماعي، ولا يقف محايداً من صراعاته، لأنه بهذا الوضع يصبح القوة الموجهة للصراع. والتعليم لا ينشأ خارج التركيب الطبقي بعيداً عن تأثيراته، وإلا لأصبح التعليم جامداً خالياً من أي حيوية. إن تغيير أنظمة التعليم عبر التاريخ يقف دليلاً على انبثاق التعليم من الأوضاع الاجتماعية المتجددة، فإذا كان التعليم محايداً لكان محتواه وشكله كما هما عبر المنعطفات التي مرت بها حركة التغيير الاجتماعي".[٣٤]

ويستعرض القدال مسيرة التعليم عبر حقب التاريخ التي يقسمها على أساس التكوين الطبقي وطبيعته، ثم يتتبع مسيرة التعليم في السودان منذ دولة الفونج وحتى الحكم الثنائي لتأكيد أن التعليم هو أداة طبقية نابعة من أيديولوجية الطبقة المسيطرة.

وبناء على الحكم السابق يتناول القدال مرحلة الثورة الوطنية الديمقراطية وما يجب أن تكون عليه، وبما أن التعليم في تلك المرحلة يتحول لأداة لأيديولوجية الثورة الوطنية الديمقراطية فإنه سيكون معنياً بالقضاء على الأمية العلمية والسياسية والاقتصادية، وتوسيع القاعدة التعليمية لاستيعاب أكبر قدر من التلاميذ من البنين والبنات

ومن كافة أقاليم السودان، وهو ما لن يتحقق، بنظر القدال، إلا عبر مجانية التعليم من جهة، وإلزاميته من جهة أخرى.

ويستوجب القدال أن تلعب المناهج دورها في مجال التنمية الاقتصادية وعملية البناء الاقتصادي، وهو ما لن يتأتى إلا بتقريب الشقة بين العمل الذهني والعمل البدني. كما يستوجب أن تكون المناهج مرنة لاستيعاب الفوارق الثقافية، ومراعيةً للتدرج والنمو العقلي والجسماني للطفل، وأن تكمل المناهج بعضها البعض.

ويختم القدال كتابه بدور المعلم والحريات الديمقراطية. والكتاب في مجمله يعكس مجهوداً ذهنياً جباراً في استخدام المنهج التاريخي للوصول إلى رؤية مستقبلية شاملة ومستبصرة.

رأيت أن أختم هذا العرض لدراسات القدال بكتاب يمثل جزءاً عزيزاً من سيرته الذاتية، وهو **ذكريات معتقل سياسي في سجون السودان**. وهو من أمتع الكتب التي قرأتها، برزت فيه النزعة الأدبية والفنية لدى محمَّد سعيد القدال. فاستطاع أن يرسم لنا لوحة إنسانية تكاد تراها تتحرك. تختلط فيها مشاعر الغضب والتمرد والألم بالحب والشوق والألفة والمودة والأخوة الصادقة. تسمع تأوهات المرضى وآلام المعتقلين، وتنتظر معهم زيارات الأهل والأقارب، وتمتعض معهم من تذوق طعم الجراية. إنه بحق كتاب عن المشاعر الإنسانية في صدقها وإخلاصها.

ومن أهم ما يميز هذا الكتاب أنه يعكس روح القدال المرحة، وحس الدعابة وخفة الظل التي ما فارقته حتى وهو في أحلك الأزمات، في داخل المعتقل أمام سجانيه. وقد استخدم القدال في هذا الكتاب أسلوب السخرية اللاذعة المفاجئة لينتزع من القارئ وهو في أشد حالات الألم والاحباط ضحكة سريعة بدون مقدمات في سهولة ويسر فكأنك أمام ساحر يفعل بك ما شاء، والكتابة سحر، فهاهو يحكي عن من اعتقلوا معه بعد أحداث يوليو ١٩٧١م اسماً اسماً ويروي قصصاً مؤلمة عن الاغتيالات السياسية والاعتقالات الجماعية وأجاسيس الفجيعة، وفجأة يقول: "وكان أطرف شخص بين هذه المجموعة رجل لا نعرف اسمه إذ كان يسير بيننا باسم (راس النيفة) وقصته أنه كان يسير في إحدى الأمسيات بعد حظر التجول وهو يحمل "راس نيفة" ليتناوله في العشاء، أو ربما كان

(مزة) فاعترضه أحد رجال الأمن وسأله ماذا يحمل، فقال له (راس نيفة) فقال له رجــل الأمن المتشنج "راس نيفة يا مستهبل" واقتاده إلى المخفر وأرسلوه إلى كوبر. وكان الرجل يسير في السراية شارد الذهن ولعله كان يلعن راس النيفة الذي كاد أن يوقعه في تهلكــة وكنا نعطف عليه. وغادرنا بعد أيام".(٣٥)

وبذات العمق الذي تضحك به، تجد نفسك تذرف الدموع مع سطور من شــاكلة: "... وفي إحدى زيارات أسرتي كنت أحمل أصغر بناتي (ندى) طــول الزيــارة. وكــان عمرها ثلاث سنوات وهي شديدة التعلق بي. وبعد انتهاء الزيارة رفضت مفارقتي والعودة مع أهلها وأصرت أن تبقى معي. فهي لا تدري عن المكان شيئاً ســوى أن بــه "بابــا"، وحاولنا إقناعها أن تعود مرة أخرى ولكنها رفضت وتشبثت بي أكثر فلم يكن هناك مفــر سوى انتزاعها عنوة وهي تبكي بأعلى صوتها. فكنت أنا وابنتي، كما قال الشاعر جيلــي عبد الرحمن:

كعصفورين مذعورين

كان البين قد قص الجناحين

فلم يترك سوى اللوعة تطفو في رؤى العينين".(٣٦)

والكتاب نموذج فريد في التأليف لا يخلو من طرافة، ويعكس وجهاً آخر لحياة لم نألفها، استطاع المعتقلون إدارتها فأقاموا المحاضرات والسمنارات وتعلموا اللغات وتبادلوا المعارف والخبرات وتشاركوا الرغيف والغطاء وكوب الشــاي، فحولوهــا مــن جحــيم القضبان إلى نعيم المودة الصادقة. ويعرض القدال هذه الحياة في بأســلوب أدبــي بليــغ فتضحك من أعماقك وتبكي أيضاً من أعماقك. وقد زين القدال الكتاب بمقــاطع شــعرية جميلة تناسب كل موقف، كما أفرد حيزاً واسعاً لشعر المبدع محجوب شريف. والكتاب في مجمله موجز وممتع وفيه أسلوب من التأليف لم نألفه في كتابات القدال الأخرى.

رحم الله البروفسير محّمد سعيد القدال بقدر ما قدم لهذا البلد، ولعلم التاريخ على وجه الخصوص، وستظل كتاباته منارات سامقة يستدل بها كل باحث في تاريخ السودان.

الهوامش

(١) القدال، محمّد سعيد: **الشيخ القدال باشا (١٩٠٣- ١٩٧٥م) معلم سوداني في حضرموت: ومضات من سيرته**، الطبعة الثانية، الخرطوم، ٢٠٠٥م، ص ٩. (القدال باشا).

(٢) القدال، محمّد سعيد: **الإمام المهدي محمّد أحمد بن عبد الله (١٨٤٤- ١٨٨٥م): لوحة لثائر سوداني**، دار جامعة الخرطوم للنشر، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م، ص ١. (الإمام المهدي).

(٣) القدال، محمّد سعيد بالاشتراك مع عبد العزيز علي بن صلاح القعيطي: **السلطان علي بن صلاح القعيطي (١٨٩٨- ١٩٤٨م) ونصف قرن من الصراع السياسي في حضرموت**، دار جامعة عدن للنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م، ص ٧. (السلطان علي القعيطي).

(٤) أنظر مثلاً:

أ. القدال، محمّد سعيد: **القدال باشا.**

ب. القدال، محمّد سعيد بالاشتراك مع عاطف عبد الرحمن صغيرون، **الشيخ مصطفى الأمين (١٨٨٩- ١٩٨٨م) رحلة قرن: من الغبشة إلى هامبرج، لمحات من سيرته**، الخرطوم، يونيو ٢٠٠٤. (الشيخ مصطفى الأمين).

ج. القدال، محمّد سعيد: **السياسية الاقتصادية للدولة المهدية**، دار جامعة الخرطوم للنشر، الخرطوم، ١٩٨٦. (السياية الاقتصادية).

د. القدال، محمّد سعيد: **تاريخ السودان الحديث ١٨٢٠- ١٩٥٥م**، مركز عبد الكريم ميرغني الثقافي، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢. (تاريخ السودان الحديث).

هـ. القدال، محمّد سعيد: **المهدية والحبشة: دراسة في السياسة الداخلية والخارجية للدولة المهدية ١٨٨١- ١٨٩١م**. (المهدية والحبشة).

و. القدال، محمّد سعيد: **الانتماء والاغتراب: دراسات ومقالات في تاريخ السودان الحديث** (الانتماء والاغتراب)، الطبعة الأولى، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٢م.

ز. القدال، محمّد سعيد: **معالم في تاريخ الحزب الشيوعي في نصف قرن ١٩٤٦-١٩٩٦م**، دار الفارابي، بيروت، (د. ت). (معالم)

(٥) ترجم القدال كتب: **ماركس والتاريخ، الطريقة الختمية، حضرموت، القات**. وتمسك هذه الدراسة عن تناول القدال المترجم لما صاحبها من ضيق الزمن.

(٦) أنظر القدال، **الانتماء والاغتراب**، ص ص ١١- ٥٠.

(٧) نفسه، ص ١٣.

(٨) نفسه، ص ١٢.

(٩) القدال، **القدال باشا**، ص ٩.

(١٠) القدال، **الانتماء والاغتراب**، ص ٢٣.

(١١) نفسه، ص ٢٦.

(١٢) نفسه، ص ١١٤.

(١٣) نفسه، ص ٢٥.

(١٤) القدال، **تاريخ السودان الحديث**، ص ١٥٣.

(١٥) دين كيث سايمنت، **العبقرية والابداع والقيادة**، ترجمة شاكر عبد الحميد، سلسلة عالم المعرفة، رقم ١٧٦، الكويت، ١٩٩٣م، ص ص ٤٧- ٧٠.

(١٦) القدال، **الإمام المهدي**، ص ١.

(١٧) القدال، **القدال باشا**، ص ٨.

(١٨) القدال، **السلطان القعيطي**، مقدمة الكتاب.

(١٩) القدال، **الشيخ مصطفى الأمين**، مقدمة الكتاب.

(٢٠) القدال، **القدال باشا**، ص ٢٢.

(٢١) نفسه، ص ٢٧.

(٢٢) أنظر: القدال، **الإمام المهدي**.

(٢٣) القدال، **تاريخ السودان الحديث**، ص ٣٠.

(٢٤) نفسه، ص ٢٦.

(٢٥) نفسه، ص ٢٧.

(٢٦) نفسه، ص ١٤٥. أنظر أيضاً القدال: **الانتماء والاغتراب** ص ص ٥١- ٧٠.

(٢٧) القدال، **تاريخ السودان الحديث**، ص ص ٢٣٩- ٢٤٠.

(٢٨) نفسه، ص ٣١٩.

(٢٩) نفسه، ص ٣٥٦.

(٣٠) نفسه، ص ٤٢٢.

(٣١) القدال، محمَّد سعيد: **الإسلام والسياسة في السودان ٦٥١- ١٩٨٥**، دار الجيـل، بيروت، ١٩٩٢م، ص ١٥.

(٣٢) نفسه، ص ٣٧.

(٣٣) نفسه، ص ص ٣٨.

(٣٤) القدال، محمّد سعيد: **التعليم في مرحلة الثورة الوطنية الديمقراطيـة**، الخرطـوم، ١٩٧١ ص ١٤.

(٣٥) القدال، محمّد سعيد: **ذكريات معتقل سياسي في سجون السودان**، ص ٢٨.

(٣٦) نفسه، ص ١٠٠.

كشاف عام

(أ)

(ب)

(ت)

(ث)

(ج)

(ح)

(خ)

(د)

(ذ)

(ش)

(ص)

(ط)

(ع)

(غ)

(ف)

(ن)

(هـ)

(و)

(ي)

رقم الإيداع

٢٠٠٧/٥٩١